١٥٢×٢١.

١٤٥٩

فهرس ما في هذه المجموعة المطبوعة من جلائل الرسائل عدد ٣٣

٣٣

- رسالة على حاشية المطالع الشريفية للمولى الطوسي رحمة الله عليه ١
- رسالة على باب الشهيد من صدر الشريعة لمحيي الدين عجم ٢٢١
- حل المغالطة المسماة بالجذر الأصم للمولى خواجه زاده ٢٢٥
- رسالة في المنطق للدواني
- حل المقدمات الأربع لخطيب زاده – تعقيب في الحسن والقبح ١٩
- رسالة في الجبر والقدر للمولى عرب المفتي – في الحسن والقبح ٤٣
- رسالة في الحسن والقبح من التوضيح للمولى حاجي حسن ٦٤
- رسالة في حل المقدمات الأربع لمحمد بن حسن السامسوني ٧٨
- رسالتان على المقدمات الأربع كلاهما للمولى مصلح الدين القسطلاني – متعلقتان بمبحث الحسن والقبح ٨٥ ٩٩
- رسالة في باب الشهيد من صدر الشريعة لمحيي الدين عجم ١١٤
- رسالة في الشبهة العامة من مباحث الأعراض ١٢٢
- رسالة في الكرة المدحرجة ١٢٦
- رسالة في الجهاد للمولى خطيب زاده
- رسالة في بحث العلة والوجود لأحمد پاشا ١٢٩
- رسالة في جر الولاء لمنلا خسرو ١٣٢
- رسالة في الرد عليه لقاضي زاده الرومي في جر الولاء ١٣٥
- رسالة أخرى في الوديعة لسنان پاشا
- رسالة على صدر الشريعة لپير أحمد چلبي ١٣٧
- رسالة مجهول النسب لمحيي الدين عجم ١٤٥
- رسالة على صدر الشريعة لعلها لحسام چلبي ١٤٨
- رسالة على شرح المفتاح لعلها للمولى مصطفى الشهير بطاش كپرولي زاده ١٥٥
- رسالة على شرح المواقف للمولى القسطلاني
- رسالة تتعلق بالإسلام لمحيي الدين عجم
- رسالة أخرى في الإسلام لمنلا عرب المفتي
- حاشية شرح التجريد لعذاري چلبي
- رسالة البيع الشداد للمولى لطفي ١٦٢
- جواب البيع الشداد للمولى العذاري ١٦٨
- رسالة في الوجود الذهني للمولى مصطفى الطاشكپرلو ١٧٥
- رسالة تعريف العلم لشاعر زاده ١٨٥
- تعريف العلم لخطيب زاده ١٨٨
- أسولة على بحث الخاص من التلويح لقره سيدي ١٩٥
- أسولة على شرح المفتاح لقره سيدي ١٩٨
- حل شبهات قره سيدي للمولى حمزه الشهير بصاري كرز ٢٠١
- رسالة الوجود الذهني لقره سيدي ٢٠٥
- رسالة في عدم اشتمال التصور عدم المطابقة بخلاف التصديق لجلال الدين الدواني ٢٠٩
- رسالة في كتاب المقدمات ٢١٠
- رسالة في عدم تقدم الوجود المطلق للباري على معلوله الأول أولا قيل لمولانا بغدادي زاده والأجوبة لأرنجه زاده ٢١٣
- رسالة في الحكمة
- رسالة في العلة والمعلول ٢١٨

من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ... محمد ... راغب
T. C. MİLLİ ... RAGIP ... MÜDÜRLÜĞÜ
1278/1-33

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله وصحبه قوله الالاء جمع الي بفتح الهمزة ويجوز ايضا
الكسر وهي النعماء مترادفان الان المص لما عد الحمد من الالاء والحمد مختص باللسان اي القول
الذي هو من قبيل المحسوس فناسب ان يراد من الالاء النعم الظاهرة ولما عد الشكر من النعماء
والشكر غير مختص بالظاهر بل فعل القلب الذي هو اشرف افراده يعم باطنه فناسب ان يراد
من النعماء النعم الباطنة هذا هو المراد لانهما معناهما اللغويان ومن ههنا ظهر انه لا يحتاج الى ما قاله
الشريف فتامل قول الشارح وتحقيق ما بينهما مامر كان معنى لغويا للحمد والشكر وما ذكره الان معنى
عرفي لهما اقول فيه نظر لان فهم هذا المعنى من هذين اللفظين بلا قرينة محل خفاء واشتباه
قول الشريف وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي فيه نظر لان النسبة بينهما عموم وخصوص
من وجه لا مطلق اذ الشخص الذي لم يقدر ربه نه على الثناء يتحقق منه الشكر العرفي دون الحمد
اللغوي قول الشريف ونقض بقوله تعالى فيه نظر لانه يجوز ان يقال التفسير الاول ايضا منقوض
بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولا يناسب هذا المقام ايضا لان الدلالة
على الطريق الحق قد وقعت باعلى مرتبة فلا يحتاج الى السؤال ولا تفاوت بين التفسيرين في عدم المخالفة
للاية مع ان ما قاله في عدم المناسبة مدفوع بانه لا بعد في تكرار طلب الحاجة في مقام السؤال والدعاء
خصوصا اذا كان تغايرا بالاعتبار والعبارة فالاولى ان يقال في توضيح التفسير الاول ان الهداية
في اكثر المواضع قد استعملت متعلقة بمثل الصراط والطريق والسبيل فعلم منه ان معناها مجرد الدلالة على ما يوصل
الى المط قول الشريف وانما سميت بذلك الخ اقول وجه تخصيص الحق بهذا الاعتبار ان الواقع
امر ثابت حقه ان ينسب اليه الشيء بالتطبيق وعدمه فاذا عكس فقد بولغ في ثبوت ذلك الشيء
لجعله اصلا في التحقق فكان اولى باسم الحق الذي هو بمعنى الثابت والصدق بالتخيط لان
معنى الصدق في اللغة والعرف مطابقة الشيء الواقع او مطابق الواقع والانسب في هذا المقام
المعنى الثاني وان حمله الشارح على الاول قول الشريف اي هذه المرتبة التي هي الخ هذا انسب لان
النفس في هذه المرتبة قد شبهت بالهيولى ونسبت اليها المرتبة فاطلق عليها الهيولاني واما اذا
اطلق على النفس فقد يحتاج في النسبة الى التاويل وايضا اطلاق المستفاد على المرتبة في المرتبة الثالثة

ان انسب على النفس قول الشارح فهي العقل بالفعل وبعضهم عكس فسمي الثالث عقلا بالفعل والرابع
عقلا مستفادا قول الشارح ولما كان للانسان الخ اقول المص قد حمد الله تعالى على المرتبة الاولى
وشكره على المرتبة الثانية ووجه التخصيص انه قد علم مما سبق ان الشكر لا بد ان يكون في مقابلة النعمة
بخلاف الحمد ولا شك ان المرتبة الثانية في كونها نعمة اظهر لان المرتبة الاولى انما يكون نعمة بسبب كونها
سببا واله للمرتبة الثانية فتامل قول الشريف وانما جعل مجموع الوصفين اشارة الخ في هذا التوجيه
نظر من وجوه الاول انه حمل قول المص والحمد من الالاء والشكر من نعمائك على ان مورد الحمد من النعم
الظاهرة واشرف موارد الشكر من النعم الباطنة ولا اشعار فيه على ان لا يجوز ان يكون المحمود عليه
من النعم الباطنة والمشكور عليه اعم من الظاهرة والباطنة والثاني ان المرتبة الثانية حصول
العلوم الضرورية وهو من النعم الباطنة لا الالة فلا وجه لجعل عدم امكان تحصيل القوة الثانية
بالمرتبة الثالثة مترتبا على كون الالة تحصيل المرتبة الثالثة مشتملة على نعم ظاهرة وباطنة والثالث انه
يخرج كلام المص عن سنن الانتظام فتامل قول الشريف وانما اقتصر عليهما الخ فيه نظر لان المرتبة
الثالثة والرابعة من مراتب القوة العملية وان عدتا منها لكن في الحقيقة من مراتب القوة النظرية
لان العمل لا دخل فيهما بل من اثار القوة العاقلة والمقصود الاصلي من الحكمة العملية تان المرتبتين لا
لا العمل فيهما لا ينقطع عن عند خراب البدن فلا ينافي كونهما من اثارها لانهما يترتبان عليها فالاولى ان يقال انما اقتصر
لان علم الحكمة العملية لا يفيد بدون العمل والعمل به موقوف على المجاهدات والرياضيات التي قل ما يطيق البشر
فالحكمة النظرية في موقفه الله بالنسبة الى اكثر الخلايق يكون اهم قول الشارح وغاية العلوم الغير الالية
حصولها الخ والمقصود انه لا غاية لها لان الشيء لا يكون غاية لنفسه كما يقال نظر الطلاب لنفسه لا لغيره
والمراد في النظر والدليل عليه قول الشارح ولما كان المنطق على الة يكون له غاية قال الشريف
والمراد ان وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي فيه نظر لانه لا بد ان يكون غاية الشيء في الخارج
معلولا له ومترتبا عليه ووجوده عن وجوده قول الشارح والغاية متقدم في التصور يعني ان
تحصيل الغاية موقوف على التصديق بالغاية فالتصور بمعنى العلم ولا يخفى ما قاله الشريف اي بتصور ها
من حيث انها غاية له اذ هذه العبارة لا يدل على التصديق بل يدل على التصور كما يقال في تصور الحقيقة
التصور من حيث انه موجود فلا يراد به التصديق قول الشريف ولا شك ان مطلب الشارح

مقدم على مطلب هل البسيط في نفده منع لان المط بالشارح في اصطلاحهم تصور المفهوم لنفسه
لا لعوارضه ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الكم دون الناقص ولا شبهة في ان طلب التصديق بالوجود
لا يتوقف عليه ولو سلم ان المراد ههنا اعم من المعنى الاصطلاحي فلا نسلم ايضا لانه يجوز ان يعلم اللفظ
مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يقينا وان مفهوم هذا اللفظ موجود اولا وبعد العلم
بوجوده يتصور بخصوصه قول الشريف وقد اورد على الشارح ان الكلام لا صور علمية فيكون موجودا
ذهنيا الى قول المنطق والكلام لانه علوم والعلم وان كان صفة للنفس لكنه من الموجودات الخارجية
كساير الكيفيات النفسانية ووجوده اصلي لا ظلي نعم لو اطلق المنطق على المسايل يكون موجودا ذهنيا
لا خارجيا قول الشريف ويرد عليه ان كل واحد الخ خرج عن تفسير الشارح اذ حصول كل واحد مقدم على
الحكم ولو كان حصول البعض في وقت مع الحكم فليس بداهة بعض بتصور الشيئين اللذين بينهما لزوم بين
لانه كلما تصورا يقع الحكم باللزوم والجواب انه مع يدل على ان ما بعده لا بد ان يكون متبوعا فلا يصدق
عليهما انهما تابعان للحكم بل يصدق على المجموع انه تابع للحكم فتامل قول الشارح لا يكون على ما بالضرورة فيه
نظر لان اكثر اجزاء الحيوان من هذا القبيل وكذا عند من جعل العدد وحدة العدد الاخر وعبارات
العلماء اوكلاهما مشحونة به كما يقال الفرد كالحجة مثلا مركب من الذي يصدق عليه الفرد ومن الذي لا يصدق
عليه الفرد وكما يقال يجوز ان يتركب الجسم من الجوهر والعرض فدعوى الضرورة في امثاله مشكل قول الشريف
فان اهل اللغة لا يفرقون الخ فيه نظر لان الكلام ليس في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الايقاع والاتصاف
ولا شك ان الواضع وضعها للفعل وفي الحقيقة لا يجوز استعمالها في الكيف والانفعال وفرقوا بين الفعل
والانفعال اذ الاول وضعوا الكسر والقطع والثاني الانكسار والانقطاع ولا يجوزون استعمال احدهما
في الآخر فلا تقريب لكلام الشريف وانما يوجه اذا قيل ان الحكم فعل لان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى
الحاكم الفاعل والمحكوم به المفعول قول الشارح وانما يلزم ان لو كان مفهوم التصور الخ هذا الجواب ليس
بصحيح لانه لما كان عدم الحكم عارضا لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع ما صدق عليه الحكم كان عارضه
ايضا مجتمعا به البتة فيلزم الفساد سواء كان ذلك العارض جزءا او شرطا اولا بل الجواب الصحيح والحق
ان اجتماع النقيضين الذي يكون محالا ليس بلازم لان معنى اعتبار عدم الحكم في التصور ان حصول التصور
مع الحكم ليس دائما ومعنى اعتبار الحكم في التصديق ان حصول المجموع مع الحكم دائم فلو سلم ان هذا الاجتماع

يلزم اجتماع النقيضين فلم يقل احد باستحالته قول الشريف لم يكن منحصرا فيهما اقول هذا ليس بصحيح لان التقسيم
العقلي ما كان دايرا بين النفي والاثبات فلا يتصور قسم ثالث اصلا لا من جهة الذات ولا من جهة المفهوم
مثلا لا يمكن في المثال المذكور ان يكون شيء يصدق عليه حيوان ولا يصدق عليه واحد من القسمين او
يكون مفهوما اخص من مفهوم الحيوان ويكون مباينا لهذين المفهومين بل اعتبر هذا القيد في التقسيم
لان ينضبط الاقسام ويحصل المقصود من التقسيم الذي هو البحث عن احوال الاقسام ومعرفة الاحكام
المقصودة منها الان فيما نحن بصدده لا يتعلق غرض بالعلم المركب من التصور والتصديق وفي بحث
الدلالة بالدلالة المركبة من المطابقة والتضمنية وكذا في غيره قول الشارح هو اولى من المعلومة
يمكن ان يقال بل الاولى هو المعلوم لان الحصول اعم من الذهني والخارجي ولو سلم انه يفهم من المقام
ان المراد هو الحصول الذهني لكن لا يتعين ان المراد من الامور ما هو علوم او معلومات والمعلومة
وان كان لفظا مشتركا لكن يجوز استعماله مع القرينة والتقسيم ههنا قرينة قول الشارح فالتركيب لازم
لو سلم التركيب فلا يلزم الترتيب قول الشارح وما هي فيه الحدود هذا مختص بالقياس الاقتراني ولا
يشمل الاستثنائي فالاولى ان يقال وما هي فيه مقدمات المط قول الشريف والنسبة لا يتصور الخ
واحد هذا ليس بتام اذ يكفي في النسبة التغاير الاعتباري كما في علم العالم بنفسه قول الشارح وانما يلزم
ذلك لو لم ينته سلسلة الاكتساب الخ او نقول فلا نسلم انا نقدر على تحصيل التصور باكتسابه بل بتصورات الاشياء
الحاصلة لنا كلما تصورنا بوجه ما قول الشارح ومنافي الواقع مستفاد الواقع الاولى ان يترك الترديد في
دفع المنع ويقتصر على الشق الثاني لان السائل صرح بمنع الصدق ومعلومية الصدق على هذا التقدير
قول الشريف ويمكن دفعه من التصور دون التصديق اقول يمكن دفعه ايضا من التصديق لانه يكون
التصديق بمناسبة المبادي للتصديق المطلوب ايضا نظريا فالتسلسل لازم فلا يصح ما قاله الشريف دون
التصديق قول الشارح والشريف فالاولى ان يقال الخ فيه بحث لان المقصود الاصلي في بيان الاحتياج
ليس ثبوت هذين الثابتين بل المقصود من اثباتهما لزوم ثابتين الموجبتين اي البعض من كل منهما
نظري والبعض ضروري فيكون ذكرهما في الدليل مصادرة فلم يكن هذا الاستدلال اولى وعدم
وايضا هذا الاستدلال مبني على الوجدان والوجدانيات لا تقوم حجة على الغير فلا عدل المص عنه قول الشريف
لانا نقول تلك الطرق والشرايط هذا الجواب ليس بتام وان بدل الشريف وسعه ح بقوله ولمشه

مثلا كان اقيم لشمس الدين بهلازاده
لو قيل بعضه ضروري مثل تصور الحرارة

اذ لا يخفى ان خصوصيات مبادي جميع المطالب لا تعلم من المنطق وان المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي
المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب فان العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لا يعلم من المنطق قطعا
والا فيفنى المنطق عن سائر العلوم فبعد رعاية قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة ح فلذا لم
يكتف الشارح بهذا الجواب واجاب بجواب آخر قول الشارح او سهول وقوع الغلط ح قال الشريف
هذا الجواب ليس بتام ح اقول فيه بحث لان مناسبة المبادي الاول ان كانت ضرورية فلا يقع الغلط والا
يلزم ان ينتهي الى مبادي يكون مناسبتها لثبوت مناسبة هذه المبادي للمط بدليله والا يلزم التسلسل في اثبات
المناسبة فالغلط اذا لم يقع في ترتيب تلك المبادي يكون مناسبة هذه المبادي ايضا معلوما فالغلط
من جهة المناسبة يرجع ايضا الى الغلط من جهة الصورة ثم يرد على جواب الشارح انه يجوز ان يكون الغلط
في المادة من جهة ان نطق المقدمة النظرية بديهية بحكم الوهم وجعل جزء دليل كما جعل المجسم فقالت الاشياء الموجودة
وكل موجود في حيز وجهة فالغلط في هذا الكلام يرجع الى الغلط من جهة الصورة قول الشارح نعم يتجه
ان يقال ح يمكن ان يجاب عنه بان الغلط في الضروري وان كان جايزا لكنه لا يجوز ان يقع من اكثر العقلاء
ولكان المصل انما يلتفت اكثر الى هذا الجواب قول الشارح ولا شك ان يحصل المواد ح لانا نعلم اجمالا
بالضرورة قبل الشروع في الطلب انه لا بد من المبادي المناسبة للمط على وجه معين حتى يحصل المط بالترتيب
المعين بينها وهذا العلم الاجمالي ليس الا من المنط فصح ان كل علم نظري يحتاج الى قوانين المنطق فاندفع به منع
الشريف قول الشارح لا جرم السبق منه اسم بل يمكن ان يقال المنط بمعنى المنطق فاطلق على سبيل المبالغة
قول الشريف وذلك انه لما اشار في السؤال ح فيه نظر اذ لا اشعار في اثبات الحكم لبعض النظريات
على ان لا يثبت ذلك الحكم لنظريات المنطق كلها حتى لا يستحق الحكم المطلق بل انما في وجه الانسب انه لما خصص
السؤال ببعض النظريات فالانسب ان يخص الجواب به قول الشريف وفيه بحث لان المعلم لا يقدر ح اقول
في الجواب ان الفكر كما تقدم هو الحركة الاختيارية التي كان الغرض منه تحصيل المبادي وترتيبها حتى يحصل
المط لا الحركة التي للاختيار مدخل فيها في الجملة وليس فيه تلك الحركة المخصوصة ح قول الشريف ثم ان المعتبر
في العرض الاولي هو انتفاء الواسطة في العروض ح هذه مناقشة لفظية لانه يجوز ان يقال انه عرض الجسم
للسطح بواسطة الانتهاء على معنى انه لا يعرضه بدونه كما انه يجوز ان يقال ان ثبوته له بلا واسطة على معنى
انه لا يكون ثابتا لشيء يكون واسطة في ثبوته له فعلى هذا لا تفاوت في المعنى فتامل قول الشريف وفيه

نظ

نظر وجه النظر ان فيه مصادرة فتامل قول الشارح كلما يبحث المنطق عنه اما تصور او تصديق اي المعلوم التصوري
من جهة الايصال ان اطلق المبحوث عنه على المحمول والمعلوم التصديقي ان اطلق المبحوث عنه على القضية قول الشريف
فان قلت لما كان موضوع المنطق مقيدا بالايصال ح المشهور في الجواب ان قيد الموضوع هو صحة الايصال
لا نفسه فيه نظر لانه ح يكون المبحوث عنه اخص من الموضوع لان الايصال بالامكان لا يستلزم الايصال
ع بالفعل ولهذا قال التفتازاني في التلويح في نظيره بعد نقل هذا الجواب والتحقيق في الجواب انه لما كان معنى الموضوع
ما يبحث فيه عن اعراضه كان الموضوع يتضمن معنى لفظ البحث والعرض فقولهم من حيث كذا متعلق بمعنى البحث
فيكون المعنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في المباحث هذا
المعنى الكلي لا بمعنى العرض حتى يكون المعنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية البتة فيرد
الاعتراض وفيه نظر ايضا لانه على هذا التقدير لا يصدق معنى الموضوع على هذا المقيد لان ذلك القيد لا مدخل له
في عروض العوارض فالاعتراض ح ليست للمقيد بل للمطلق واليه اشار الشريف في شرح المواقف بقوله
فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان غفل عنه كثير من الناس والشريف اختار جوابا آخر وقال
ما وقع قيدا هو الايصال المطلق والبحث انما هو عن الايصالات المخصوصة وفيه نظر ايضا لانه انما يكون لهذا
الكلام وجه اذا كان الايصال المطلق ذاتيا للايصالات المخصوصة لكنه ممنوع لانه اذا قيل مثلا كل لم
يصدق المط صدق نقيضه فلا شبهة في ان الايصال ليس بذاتي لهذا المحمول فظهر منه ايضا ان القول بان
الايصال المطلق داخل في مسايل المنط لا يخ عن تسامح ولكنه ليس بقادح ولما لم يكن لهذا الاعتراض
جوابا شافيا عند بعض الفضلاء قال ان الحيثية لبيان المحمول لا قيد الموضوع وجوز ان يكون تمايز
بعض العلوم بالمحمول لا بالموضوع وان كان يخالف المشهور فتامل قول المصنف يسمى قولا شارحا
اما قولا فلان التركيب اما لازم او اكثري قول الشارح والموصل الى التصديق التصديقات اي الموصل
القريب بل البعيد ايضا يكون تصديقا قول الشارح كلام على السند الذي هو اخص من المنع فلا يكون
مسموعا على ان ذلك الفرق لا يضرنا اذ نحن نقول كل ما هو موجود في الخارج فانا نتصور بكونه موجودا
او شيئا فيكون معلوما بوجه ما لكلام لا انا نتصور وجهه كما زعم واما ما قاله الشريف اذ نحن نقول كل ما
هو موجود في الخارج فانا نحكم عليه بانه ممكن عام او شيء او موجود فيكون معلوما بوجه ما كما حققه فيرد
عليه ان الغرض من هذا البحث والبيان اثبات ان كل محكوم عليه فهو معلوم بوجه ما فيكون جعل البيان

مبني على هذا مصادرة قول الشارح لانه خارج عن قانون التوجيه لان المجيب قد منع الملازمة على تقدير
ومنع لزوم الطلف على تقدير آخر فالواجب على المعلل ان يستدل على المقدمة الممنوعة ومن البين ان ما ذكره
في هذا الايراد لا يثبت الملازمة ولا الحلف فيكون خارجا عن ذلك القانون مع انه كلام غير صادق في نفسه
لانه لا يلزم من كون المحكوم عليه في القضية معلوما جواز اعتبارها خارجية وكيف يتوهم هذا مع ان المحكوم عليه
في القضايا الذهنية معلوم ولا يجوز اعتبارها خارجية وبهذا يظهر فساد ما قاله الشريف من ان امتناعه
انما كان بسبب ان الموضوع غير معلوم بوجه من الوجوه لان المانع عدم صدق المحكوم عليه على الموجود
الخارجي وكونه غير معلوم دليله ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول ومن انه كلام صادق في نفسه
اذ كيف يصدق والحق ان المحكوم عليه في الثاني معلوم ولا يجوز اعتباره خارجية قول الشريف واما
بناؤه على ان هذا الجواب بيّن فيها على اي وجه قررت كما لا يخفى واما بناؤه على ان الاشكال الذي قرره على الوجهين
يجاب عنه بوجه آخر وهو قول الشريف في آخر البحث فان قيل ههنا جواب بالمهمل الخ لكن يمكن تقريرا لاشكال
على وجه يسقط هذا الجواب وهو قوله قلنا هذا مدفوع الخ ويمكن الجواب عن هذا التقرير ايضا وهو قوله
لا نبالي صدق هذا الحكم الخ ويمكن ان نقرر رابعا ويسقط عنه هذا الجواب وهو قوله لانا نقول هذا ايضا
مدفوع الخ فلا تخلص الا بالجواب الحاسم للمادة فتامل قول الشارح لعدم ثباته وازدحام وجوه المعقولات
والمعدومات بخلاف الاشارة قول الشريف فلا يرد ان اللفظ الواحد قد يوضع الخ فيه منع لا يجوز ان
يكون للامر الخارجي خاصتين بحيث يصير كل منهما مساويا للامر في غير ذلك الامر الخارجي عن الاغيار من جميع
الوجوه ويقصد بفهيم ذلك الخارجي للآخر بتميزه عن جميع الاغيار ولا يقصد غير هذا فح يكون المدلول
مختلفا مع اتحاد الامر الخارجي الذي يقصد تفهيمه ويمكن ان يقال مراد القوم منه عدم الوقوع لا عدم
الامكان قول الشريف منه على ان دلالة ما ليس بلفظ فيه ان اقول قد جعلوا التقسيم للاقسام الثلثة
مختصا بالدلالة اللفظية لكن الظاهر ان الدلالة الغير اللفظية ايضا منقسم اليها لانه اذا عرض وجع على
الانسان كما يقتضي طبعه ان يلفظ باح يقتضي طبعه ان يظهر في وجهه وحاجبه هيئات تدل على ذلك
الوجع كما يشهد به الوجدان قول الشارح والدلالة اللفظية منحصرة بحكم الاستقراء قال الشريف في حواشي
العضدية فيه ولم يرد به ما يقابل التمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي
والمقصود من القسم تفصيل الاقسام لا تعديه حكمها الى مقسمها فانه انما تصور بعد تفصيلها ومعرفة

اجمالا

اجمالها وفيه نظر لانا لا نجعل الاستقراء دليل نفس القسم حتى يكون من قبيل التصور ولا يتعلق بالدليل
اصلا بل نجعل دليل انحصار المقسم في الاقسام وهذا من قبيل التصديق والحكم حتى يكون بديهيا تارة ومحتاجا
الى دليل اخرى كما قال به فكما ان العلم باحكام الاقسام واثباتها على مقسمها انما يتصور بعد تحصيل الاقسام
فكذا حصر المقسم في الاقسام انما يتصور بعده فلا توجيه لهذا الكلام اصلا وقال بعيد هذا وكيف لا
وصورة الاستقراء ان يقال والدلالة اللفظية اما هذه او ذاك او ذلك وكل واحد منها يثبت له الحكم الفلاني
فكل ما هو الدلالة اللفظية يثبت له الحكم ذلك الحكم فلا شك في توقفه على التقسيم فلو اثبت به كان دورا وفيه
نظر ايضا لانا لا نثبت انحصار المقسم في الاقسام بهذا التقسيم وباحكام الاقسام التي حصلت منه بل بالتقسيم
الآخر وباحكام الاقسام الحاصلة من ذلك الآخر مثلا نقول الدلالة اللفظية اما ما صدر عن زيد او عمرو
او خالد والاول لا يخرج عن الوضعية والطبيعية والعقلية فكذا الثاني والثالث فلا يخرج مطلق الدلالة
اللفظية عن هذه الثلثة فان قلت فح يتوقف الانحصار في هذه الثلثة على ذلك التقسيم الى الانحصار وهذا على
الآخر وهلم جرا فيتسلسل قلت يجوز ان لا يحتاج الحصر الثاني او الثالث الى الدليل او يكون دليله غير الاستقراء
وايضا ما قاله الشريف من ان الحصر اما دائر بين النفي والاثبات فيكون بديهيا واما استقرائي فدليله الاستقراء
ثم لان الحصر في مثل قولنا من في هذا المجلس اما كاتب او دوات او حصير وفي مثل قول المتكلم الجوهر اما متحيز او حال
في المتحيز ليس بدائر بين النفي والاثبات ولا دليله الاستقراء لان الاول لا يحتاج الى دليل ودليل الثاني عقلي
اما تام او غير تام قول الشارح والى هذا اشار الشيخ في الشفاء حيث قال الخ فقد قيد اللفظ بالمسموع وذكر
فيه النحو في المعنى المعقول ليس مراده ان طريق العلم باللفظ هو السمع ومحل ارتسام الخيال ومحل ارتسام
المعنى هو النفس كما قال الشريف لان الاول مناف لما سبق من ان نقوش الكتابة دالة على الالفاظ واللفظ
المسموع وان كان جزئيا ومحل ارتسام الخيال لكن ما يدل النقوش عليه كلي لانه ليس مختص بشخص محل
ارتسام العقل لا الخيال ويجوز ان يكون المعاني الكثيرة من الجزئيات المحسوسة فيكون محل ارتسامها الخيال
لا العقل فالشيخ لم يقصد الحصر بل بنى كلامه على الاكثر والاغلب قول الشارح وان كان خارجا عنه ما يكون
دلالته عليه بالالتزام ولا يجوز ان يكون المدلول الواحد لمفردي المركب مدلولا مطابقيا لكل واحد
منهما بمقصود به لانه يستلزم ان يكون مفردان مترادفين وذلك لا يجوز لانه ح لا يكون التركيب مفيدا هنا
انما يصح اذا لم يصح حمل الشيء على نفسه فاما اذا صح كما صرح به بعض المحققين وبنى عليه كلام هذا الكتاب

في اكثر مباحث التصديقات فتيل السواد سواد قضية وكل قضية مركبة فلا قول الشارح هذه مغالطة من باب
اشتباه العارض بالمعروض اقول هذا اذا فهم وصف الكلية والجزئية من لفظ الكل والجزء واما اذا فهم قيد
الحيثية المعتبرة في تعريفات الدلالات فمن باب اشتباه احد معنيي اللفظ المشترك بالمعنى الآخر له لان الحيثية
قد يستعمل على معنيين احدهما السببية والآخر الوصفية وفي التعريف المعتبر معنى السببية فقد حمل على الوصفية
قول الشارح فانه لو لم يكن له سبيل الى آخره اقول هذا بعيد لان كون اتفاق على الاصطلاح امرا كليا
قطعيا على وجه لا يكون فيه مجال القدح غير لازم فلا يليق بالمباحث بهذا المقدار وترديد الكلام قول الشارح
وليس له ان يقول الى آخره وقول الشريف ولقائل ان يقول الى آخره اقول في الكل بحث لان الامام ح في مقام المنع والالزام
ويكفي له ان يقول للمستدل ان المعتبر في دلالة الالتزام عندكم لازم بين بالمعنى الاخص ولا شيء من سلب الاغيار
المخصوصة والسلب المطلق بلازم بين بالمعنى الاخص واللازم القريب ايضا عندكم بين بالمعنى الاخص فلا شيء
من وجوه الاستدلال الثلثة بتام وايضا ما قاله في دليله وح لك انها وصل الى القريب والا لكان بينه وبين
ملزومه وسايط غير متناهية وتوهم مناف لمطلوبه لانه اذا وجد بواسطة او بلا واسطة اللوازم المرسلة الغير
المتناهية يكون كل واحد واسطة للآخر الى غير النهاية فان قيل نحن نريد انا اذا اعتبرنا شيئا من هذه اللوازم
المرسلة الغير المتناهية ينتهي الواسطة التي بينه وبين ملزومه وهذا لا يضر لان بعض اللوازم والوسايط ثابتة
قلنا هذا ايضا ممنوع لانه لما جوز اللوازم غير متناهية فلم لم يجوز اللوازم الغير المتناهية بين الملزوم وهو اللازم حتى
تكون وسايط فان قيل يلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين محصورين قلنا هو الجواب في التقسيم الكلي الى اللازم و
وغير اللازم قول الشارح واما اذا كان المعتبر مطلق اللزوم يجوز ان يحمل قول المصنف الآلم يقدر على ان اللفظ
لا يفيد مطلق اللازم ما دام غير بين كما مر قول الشارح على ان الوضع الى آخره اقول ان كان المراد من هذه العلاوة
نقض الدليلين كما قاله الشريف فلا يرد الاول لان موجب عدم الانضباط الذي هو سبب عدم الاعتبار الاختلاف
بالنسبة الى الاشخاص لا الى الاقوام ولهذا اعتبروا الدلالة الوضعية دون الطبيعية والعقلية كما نبه عليه
ولذا فيد الامام الاختلاف بالاشخاص فلو كان مراد المعترض ان الوضع يختلف بحسب الاشخاص كما صرح به
الشارح فلا نم ولو كان بحسب الاقوام فلا يفيد وان كان المراد سند المنع فساقط ايضا قول الشريف
نقض لدليل الامام بالمطابقة خصصه بالمطابقة لكنه ليس بمبهم بل الاولى تعميمه والتضمن لانه اذا كان الوضع مختلفا
يكون الموضوع له وجزء الموضوع له مختلفا فبالضرورة يكون المطابقة والتضمن مختلفا فح يكون

النقض

النقض اقوى قول الشارح والتضمن يهجر ايضا معتبرا ايضا ولا يخفى عليك ان ليس معنى كون التضمن معتبرا في اجزاء
المسؤل عنه ان اللفظ مستعمل فيه والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ الظاهر ان اللفظ مستعمل في الكل بل المراد انهم
يكتفون بهذه الدلالة والفهم وعلى هذا صح لا يستعملون اللفظ فيه وفي مقابلته يكون معنى هجر الدلالة لا يكتفون
ولا يكتفون به فح يكون اعتبار الدلالة والهجر حقيقة واما اذا كان المراد من الاعتبار الاستعمال ومن
الهجر عدم الاستعمال يكون مجازا فعلم من هذا ان ترديد المصنف ان المراد من هجر دلالة الالتزام اما عدمها او عدم
استعمال اللفظ في المدلول الالتزامي فليس بتام اذ فيه احتمال آخر هو المعنى الحقيقي للهجر كما حققه قول الشريف
وايضا الدلالة فهم المعنى من اطلاق اللفظ لا يوجب لهذا الكلام لانه ح اعتبر الدلالة بالنسبة الى المعنى المطابقي
لا الى المعنى المجازي والحال انه قائل بان المركب اذا عرف بانه ما يدل جزؤه على الجزء للمعنى المطابقي فلا يرد المركبات ت
المجازية وهذا صريح في ان انتقاض التعريف ليس بهذه المركبات قول الشريف او المركب يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معنى من معانيه لا يرد النقض بالمركبات المجازية فيه نظر لانه يقتضي ان لا يرد ايضا على تعريف ذلك البعض
لان معنى من المعاني الذي يدل عليه جزء اللفظ معنى مطابقي فلا تفاوت في تصريحه وغير تصريحه قول الشريف
او اعتبرت مع القصد ورد النقض بالحيوان الناطق دون الاعلام هذا ليس بتام لان مثل الحيوان الناطق
اذا كان علما يرد عليه فتامل قول الشريف وتلخيصه الى آخره قلنا المراد بالاتحاد الاتحاد النوعي لا الشخصي فاندفع بحث المفرد
ما يرد على المقدمة الاولى وايضا بهذا الوجه يندفع ما يرد على المقدمة الثانية ايضا خصوصا اذا كان
انضم اليه قولنا في الاكثر يعني في غير لفظ المضارع يستلزم اتحاد الصيغة اتحاد الزمان لكن يرد على الجمهور
اشكال آخر لان كثيرا ما يوافق الاسم والكلمة والصيغة مثل اعلم فان دلت تلك الصيغة على الزمان ينتقض
تعريف الاسم والا ينتقض تعريف الكلمة ولا يفيد اعتبار الحيثية في هذا المحل كما يظهر بالتامل قول الشريف
فانه لما صدق كلما اختلف الصيغة اختلف الزمان قول الشريف فانه لما صدق كلما اختلف الزمان فيه
سهو لان ما يترتب هذا عليه لم يذكر قطعا فتامل قول الشريف ولو سلم استلزام الى آخره فيه ان البراهين
القطعية ليست بلازمة في مباحث الالفاظ بل يكفي الظنيات بل في العقليات ايضا لا يقدح مثل هذا الاحتمال
والا يلزم ان لا يكون الدوران سببا لمعرفة العلة لانه يحتمل ان يكون مدخلا في العلية لخصوصية النقض
الذي يقارن المدار مع انه لا يخفى انه يحصل لنا العلم العادي بعلية المدار قول الشيخ الاسم لفظ مفرد
الى فاللفظ جنس ويخرج بالمفرد المركبات وبالدلالة المهملات وبالوضع الالفاظ الدالة بالطبع والعقل

فيه بحث لان الكل لحرج بالمفرد فان الشريف والمناسب ان يراد بلفظ مفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه اقول
ثم يلزم خروج الاعلام المنقولة من المركبات عن تعريف الاسم فان قلت الدلالة عند الشيخ تابعة للارادة قلت
ثم يدخل الحيوان الناطق اذا استعمل في المعنى البسيط ولو التزم ان لا يكون الاعلام المذكورة اسما يلزم ان لا ينحصر
المفرد في هذه الاقسام الثلثة قول الشريف المتصل واراد به المجرورة والمنصوبة هذا غير مستقيم لانه كثيرا ما
يعبر عن الضمير المنصوب المتصل كقولك انه سهو فحاصله لا شك فيه قول الشريف ونوقش في قوله وكل محمل الخ هذه
المناقشة ليست بشيء لان المدعى وقوع لا جواز وستأتي موضوع لنفس الفعل لا لمجموع الفعل والفاعل وبهذا
ذكرنا علم فلا تفاوت بينه وبين الفعل في الافراد والتركيب مع ان التحقيق ان ستأتي موضوع للفظ بعد ادا
على معنى للمعنى بعد قول الشريف بل يقول لا شك في ان الكلم الى قوله كما في الافعال انتهى اقول فيه نظر من
وجوه ثلثة الاول ان المراد من موضوع غير معين اما موضوع يعتبر فيه عدم التعين واما موضوع لا يعتبر
فيه التعين فعلى التقدير الاول يمنع الحصر وعلى الثاني يمنع الملازمة لان جميع الافعال من هذا القبيل اذ هي
موضوعة للمعاني المطلقة وتستعمل في الخصوصيات ومع هذا لا يكون مجازا كما ان الكلم موضوعة للحدث الغير
المعين ولا يستعمل الا في الحدث المعين فيلزم ح ان يكون مجازا دايما الثاني انه يلزم ان لا يدل الفعل على النسبة
التي هي جزء مدلوله لان المعتبر في الدلالة الكلية كما مر ولا وجه لتخصيص التعريف بالاسم وبعض الالفاظ والمعاني
كما لا يخفى الثالث انه يلزم منه ان لا ينحصر الدلالة الوضعية في الاقسام الثلثة وان لا يستلزم التضمن والالتزام
المطابقة لانه اذا لم يفهم من لفظ الكلم احد اجزاء الموضوع له يعني النسبة المعينة لم تتحقق المطابقة فان لم يكن
الدلالة على الحدث والزمان والنسبة التي موضوع غير معين تضمنا والتزاما يبطل الحصر والا يبطل الاستلزام
قول الشريف فتعين فهمهما من باقي اللفظ فيه منع ظ لانه يجوز ان يكون فهمهما من المجموع والاظهر ان يقال
ان باقي اللفظ ايضا يدل على الحدث اذ يدور معه قول الشارح ولولا انها تدل بانفسها عليها لما كان كذلك
فيه بحث لان كثيرا من الناس لا يعلم النحو وليس له وقوف على اصطلاحات النحو مع انه يحذف من كلامه بسبب
القرينة ويفهم المحذوفات من كلام الغير غاية انه لا يعلم انه جائز في النحو ام لا كما سال شخص عن الاخر من
قام وقال في الجواب زيد ويفهم كل واحد منهما المعنى التام وكم تقول هذا انه مفهوم من مجرد لفظ زيد حتى يكون
عند اهل العربية مركبا فلا يدل هذا الاستعمال والفهم على انه من مجرد لفظ الكلم لان قرينة التكلم والخطاب
في غاية الظهور لا ينفصل عنها احد قول المص وقال ايضا الاسم المعرب الى قوله والاطفال فيه الجاهل

العربية

العربية اقول فيه مناقشة بوجوه اربعة الاول ان في ظاهر عبارة الشيخ الاسم المعرب مركب منافاة لانه اذا كان
المعرب مركبا لم يكن اسما فقط كان مراده ان ما يقول النحوي انه اسم معرب هو مركب والثاني ما قاله
الشارح من ان حروف المضارعة اما حرف او اسم ليس مما يقول بمثله والثالث ان قوله هذا اما اشارة
الى القريب فيرد انه لا ربط له بما يذكر بعده واما اشارة الى البعيد كما قاله الشارح مما ذكر الشيخ في الكليات
فيرد انه بعد تحقيق الشيخ وتوضيحه في بيان ان المضارع الغايب والماضي ليس بمركب وكلمة كيف يسمى
العاقل عليه ونقول لا كلام في لغة العرب نعم لهذا التوهم وجه في المقام الذي ذكر الشيخ ان المضارع
المخاطب والمتكلم ليس بكلم قبل بيان حال الغايب لكن هاهنا ان يذكر ويشير هذا اليه بعيد والثالث ان
المعنى الذي يدل عليه علامة المضارع موضوع ثم يكون مركبا تاما خبريا وفي هذا المركب لازم احد الجزئين
مخبرا عنه والاخر مخبرا به ولا مجال للحرف ان يكون شيئا منهما فلا يجوز ان يكون المضارع مركبا من الحرف
والاسم ويعلم من هذا ان الهمزة والنون والياء في المضارع المتكلم والمخاطب كباقي الالفاظ على مذهب
الشيخ والرابع ان اختصاص الاحكام التابعة ببعض اللغات غير ظاهر بل في جميع اللغات التي نطلع عليها ثبت
الامتياز بين المضارع المتكلم والمخاطب والغايب واحدا كان او متعددا ووضع لكل علامة والاحكام
على الوجه الذي مر جار به في الكل والظاهر ان باقي الاحكام ايضا على هذا النهج وكلام الشيخ صريح في ان هذا
من احكام المنطق واصطلاحهم يخالف اصطلاح اهل العربية غايته ان تصوير البحث على طريق المثال قد جعل
في الالفاظ العربية بناء على الظاهر لانه لا يخفى قول الشارح تنبيها على هذه الغاية ثم يكون المراد من معنى
الفعل في قوله الفعل لا يجز عن معناه معنى ضرب وفي قوله معنى الفعل لفظ ضرب ولا يخفى عليك ان هذا
التنبيه لا يخلو عن التكليف لان لفظ لكن قد ينبه زيادة تنبيه على انه ان كان التفسير بهذا اللفظ لا يجوز
الاخبار به وبهذا يدل الشارح لكن بالواو حتى يتمشى هذا الكلام قول الشريف ام لانه مقتضى ذاته الخ ثم
يلزم زيادة وجوه التشكيك على الثلثة نعم يمكن ان يقال قد جعلا احد وجوه التشكيك لان الثاني لازم
للاول لكن في التعليل الاول بحث لان الحرارة وان كانت مقتضاه للصورة الهوائية لكن الحرارة
في الاجسام الكثيرة اتم منها وكذا الارتفاع مقتضى للنفس العالية والاجسام الكثيرة ارفع منه
قول الجمهور والكلام ما تضمن المستحيح الخ اقول يمكن ان يقال ان من المركبات ما ليس بكلام ولكنه مفيد فايدة
تامة كما يقال للكاتب على سبيل التعداد درهم ودينار وكرم وفرس وضعت وغير ذلك مثله ليس بكلام

صرح به الائمة العربية مع انه مفيد وغير محتاج الى لفظ آخر بل اذا قيل زيد قائل سفط ويحتاج الى انه ما قال
ولا يحتاج فيه الى شيء مثل دنك وايضا المعرف لا يحتاج في افادة المطلب لفظ آخر مع ان المعرف والمعرف
ليس بكلام عند اهل هذا الفن قول الشارح فهو امر ان كان الفعل المط غير كيف الخ يرد عليه مثل اكفف فانه
دال على فعل هو كف فيلزم ان يكون نهيا لا امرا اجيب المراد بالكف وغير الكف عن الفعل الذي اشتقت منه
صيغة الامر والكف ههنا غير الفعل الآخر ثم اعترض بان المراد ان المط فعل غير كف اشتق منه صيغة الامر وهذا
اعم من ان يكون غير كف مثل اضرب او كف لكن الصيغة تشتق منه مثل اكفف وهذا هو المراد من عبارة بعض
العلماء ان المراد من الكف ما يدل عليه الصيغة والدلالة في الكف بالمادة لا بالصيغة ولا يخفى ان الكل تكلف
ولهذا سلم اهل التحقيق ورود هذا الاعتراض وينبغي ان نبهناك على ان اصطلاح اهل هذا الفن في الامر
والنهي على الوجه المذكور ليس يوافق لاصطلاح اهل العربية لانهم قد جعلوها من اقسام المركب واهل العربية
من اقسام الفعل ومن اقسام المفرد بل عند غير المص الامر المخاطب افعل ايضا ينبغي ان لا يكون من هذا القبيل
لا سيما اذا كان هو عندنا بعد حرف المضارع منحركا لانهم لم يعتبر وفي مثله ضمير او ليس فيه حرف المضارع حتى يدله
على جزء المعنى فيكون مفردا قول الشريف في الحاشية الصغرى الاستفهام طلب الفهم والفهم عند اهل اللغة
من الافعال فيكون الاستفهام دالا على طلب الفعل اقول جواز الطلب للشيء في الحقيقة غير ظ واما معنى الاستفهام
ظ فشايع ولا اشتباه في ان الطلب لازم للاستفهام والنداء بل تفسير النداء بطلب الاقبال وبعد دعوا
فالمراد بقولهم ليس فيها طلب الفعل انها موضوعة للمعاني التي يلزمها الطلب لا للمعاني التي هي نفس الطلب
فتامل الباب الثاني في مباحث الكلي والجزئي قول الشريف وح نقال في جواب ذلك السؤال الخ اقول
لا يبعد ان يكون المراد من الجواب الاول هذا فتامل قول الشارح وثانيهما ان التصور هو حصول صورة
الشيء في العقل وحصل معنى الصورة بعد حذف المشخصات وهي كلية فيلزم من ذكر التصور في تعريف الكلي
ان يكون للصورة صورة وهو ممتنع والجواب ان التصور يطلق ايضا على حصول الشيء في العقل كتصور
معنى الوجوب والامكان وتصور اللاشيء واللاموجود وهو المراد ههنا قول الشريف هذا مستبعد جدا
الى قوله من لوازم الماهيات اقول هذا الكلام في غاية الخفاء لانه لا نزاع في ان المنع وعدم المنع راجعين الى
امتناع فرض الشركة وعدم امتناعه لكن يسبق الى الوهم ما ذكرنا بناء على مطابقة الصور الذهنية للحقائق
الخارجية وهو غلط لان الحقيقة الخارجية عبارة عن الجزئي الذي يمتنع فرض اشتراكه كما صرح به بقوله

ولا التباس

٧
ولا التباس الخ فلا تغيب لهذا القول وايضا ان الصورة التي حكم عليها بمنع الشركة وبعدمه سواء وجد في الذهن
بذاته كما قال الشريف واعترف بانه تحقيق او بطلانه ومثاله كما اختاره الشارح هي نفس الماهية فكيف يتصور
الاختلاف في الماهية وايضا قوله على تقدير الاتحاد كيف يتصور الاختلاف الخ قلنا هذا الاختلاف لانها
في كون الامكان لازم الماهية لان حيثية كون تصورها غير مانع من وقوع الشركة لا ينفك عن ماهيته كما لا ينفك
امكان الاحراق عن ماهية النار على معنى انها كلما وجدت في الخارج احرقت المجاور القابل قول المص والشارح
وجوابه الخ اقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع اعتراض ابي البركات البغدادي لانه لم يقل ان كل
نسبة خارج عن طرفي القضية بل قال خارج عن طرفيها نفسها وطرفها ههنا بل جوابه ان نقول ان لفظ
المحمول وان اطلق على البياض لكنه على سبيل التجوز فلا يلزم من خروج ذو عنه ان يكون محمولا بالحقيقة
فعلم ان غلط ابي البركات كان من اطلاق لفظ الحمل والمحمول على المعنيين لا من باب ايهام العكس كما قال الشريف
فتامل قول الشريف وفيه بحث لان كلية الكلي الخ وفيه بحث لان المص بل جمهور اهل المنطق لم يعتبروا الكلي
معنيين بل هم مصرحون بان المضايف للجزئي الاضافي هو المعنى الاول فقط فذكر الكلي على المعنى الاول في
تعريف الجزئي على زعمهم يكون باطلا فيرد الاشكال عليهم في الجملة قول الشارح وربما يتمسك الخ ومما من
قبيل تغير الدليل ايضا لكن الشارح ذكرهما منفردين ووجه النظر ان المراد من الكبرى اما حملية يعني ان كل
ما صدق عليه او تحقق فيه نقيض اللازم صدق عليه او تحقق فيه نقيض الملزوم ايضا فنوهم بان هو اول المسئلة
او المراد شرطية يعني انه كلما تحقق او صدق نقيض اللازم على الشيء تحقق او صدق عليه نقيض الملزوم وايضا
فسلم لكن لا يجدي نفعا في اثبات المط فمدار الفرق كون القضية حملية او شرطية لا اللزوم بحسب الوجود او
بحسب الصدق كما قاله السيد بناء على ظ عبارة الشرح قول الشريف لما عرفته في مباحث نقيض المتساويين
فيه بحث لان الحكم في القضية الخارجية لا بد وان يكون على الافراد الموجودة في الخارج لا على الافراد التي
يتناولها الموضوع بحسب المفهوم حتى يلزم وجودها في الخارج الا يرى انهم صرحوا بانه اذا فرض ان لا وجود
لغير المثلث من الاشكال يصدق كل شكل مثلث قضية خارجية فاذا كان الحكم مختصا بافراد الشكل الموجودة
في الخارج لا يلزم وجود باقي الاشكال في الخارج مع ان مفهوم الشكل يتناولها وكذا في القضية التي موضوعها
سالبا وايضا ما سبق في بحث نقيض المتساويين من ان كانت الممتنعات مندرجة في موضوع الحقيقية
لا يصدق الموجبة الكلية في مادة اصلا لان من جملة افرادها ما هو متصف بنقيض المحمول فلا يصدق فقد

المحمول عليه ليس بتام لانه انما يتم اذا لم يكن محمول القضية مفهوما مرددا بين الممتنع وغيره كما في ما نحن بصدده مثلا
ما وعدناه من البحث الذي سيأتي قول الشارح والجواب ان الغلط الخ والاولى ان يقال في تقرير الجواب فان المساوي
للانسان والاعم منه هو الضاحك والماشي بالامكان ونقيضهما اللاضاحك واللاماشي بالضرورة ويصدق
ان كل لاضاحك بالضرورة او لاماشي بالضرورة لاانسان اذ ما ذكره من الفرق لا يظهر جهته مع انه يجوز ان
بعض انسان ليس بضاحك دائما في الجملة قول الشارح واحترز بلفظ قد المفيد جزئية الحكم وحين شرح الامام
قول الشيخ والجسم قد يعرض له الانفصال والانفكاك وقال ان لفظ قد يفيد جزئية الحكم واحترز به عن الافلاك
اعترض الشارح وقال ان قد لا يدل على بعض الحكم بل على بعض الاوقات فلا معنى لكلام الشيخ الا ان الانفصال
يعرض الجسم في بعض الاوقات فحسن كلامه ههنا في التحقيق ان قد لا يدل بحسب اللفظ على مرتبة الحكم ولكن لا تختص ايضا
بعض الاوقات بل يكون ايضا لبعض الافراد وقد يلزم منه جزئية الحكم قول الشريف واعلم ان النسبة
بين احد المتساويين ونقيض الآخر اقول لم يذكر النسبة الثالثة على التمام لانه يجوز ان يكون عين الاعم اعم مطلقا
من نقيض الاخص كما في اعم المفهومات الا ان يكون مراده غيره لا ذكره فقد ولذا ذكر المثال ههنا والنسبة
الرابعة ايضا ليس بتام لانه يجوز ان يكون احد المتباينين مساويا لنقيض الآخر كالانسان واللاناطق
قول الشارح وقد استدل على التغاير بان كونه كليا الخ لا يخفى ان المقصود مغايرة الحيوان للكلي لا مغايرته
للكلية فلذا قال بعد ذكر الدليل فيكون الحيوان مغاير المفهوم الكلي لكن لا يلزم هذا من ظاهر هذا الدليل وكذا
زاد الشريف وقال واذا كان كونه كليا مغايرا له كان مفهوم الكلي كذلك اقول الشرطية غير ظاهر لا يجوز ان يكون
كون الكلي كليا غير الكلي فيكون مفهوم الكلي غير الكلي بل نقول لزوم التالي لنقيض هذا المقدم اظهر من لزومه
للمقدم مثلا ان يقال اذا لم يكن كون الكلي كليا غير الحيوان فيكون الكلي غير الحيوان لان كون الكلي كليا غير الكلي
فطريق الاستدلال ان يقال مفهوم الحيوان غير مفهوم الكلي لان الكلية داخلة في مفهوم الكلي وليس بداخلة
في مفهوم الحيوان لكنه لا يدل ايضا على ان لا لزوم بينهما واعلم ان مراد المص ان كلية الحيوان نسبة بين الحيوان
والكلي وهذا ايضا لا يدل على ان الحيوان غير الكلي لانه ليس يلزم ان يكون طرفا النسبة متغايرين بالذات فتأمل
قول الشريف والشارح ولا يعطيها انواع موضوع بل لا موضوع انواع اعترض الشارح في الحواشي
على العبارة الاولى بقوله فان قيل يحمل اسم الكلي الخ واجاب وتأتي هذا السؤال والجواب على العبارة الثانية
ايضا وينبغي ان يعلم ان الكلي المنطقي يحمل على كل واحد من الاقسام الستة المنطقيات وكذا الجنس المنطقي فالقضية

التي يكون فيها الموضوع والمحمول من المنطقيات مثلا الكلي جنس او الجنس كلي ان يوجد فيها المفهومات الاربعة المذكورة
محل خفاء لان ما به يتمايز الاعتبار الاول والثاني غير ظاهر فيها فتأمل قول الشريف فقول الشارح فرض لا يوجد
الطبيعة الا في العقل منظور فيه اقول هذا النظر مبني على انه حمل كلام الشارح على ان مراده من الاشتراك
بين كثيرين الاشتراك الحقيقي كما حمل قول الشارح بعد هذا ايضا عليه واعترض ايضا لكن فيه محل بحث لان الشارح
فسر الاشتراك بين كثيرين في مواضع بالمطابقة المذكورة وفسر في مبادي هذا البحث بالنسبة المخصوصة وقال
في رسالته معنى الكلية الاشتراك ومعنى الاشتراك المطابقة ومعنى المطابقة النسبة المخصوصة كما نقلته في بيان
مفهوم الكلي والحاصل انه قد تقرر عنده ان الاشتراك والمطابقة المذكورة والنسبة المخصوصة كلها على معنى واحد
ومراده من الكلية هذا ولا دليل ههنا على انه اراد المعنى الآخر غير انه على انهم لا يتحاشون على القول الخ ولا نزاع
في ان مراد القوم الاشتراك الحقيقي لكن لا يوجب هذا ان يصرف الكلام عن المعنى الذي هو المقرر عنده ويحمل
على المعنى الذي هو غلط في نفسه مع انه قد يتبع في مواضع وغايته انه اراد المعنيين من الاشتراك والكلية في
الاستعمالين والامر سهل اذا وجدت القرينة ولو كان مراده الشركة الحقيقية لما صح الحوالة على مبادي البحث
قول الشريف هذا صحيح لكن كلام صاحب الكشف لا يدل الخ اقول هذا الاعتراض غير وارد ايضا لانه يلزم من
هذا الدليل ان كان تاما الاشتراك الحقيقي في الخارج لانه لا معناه الا ان كل واحد من الكثيرين موجود في
صاحب الكشف وان لزم من كلام المص لان صاحب الكشف صرح بوجوده في ضمن الجزئيات والمص يصرح
على هذا الوجه قول المص في المبداء الفياض المناسب ان يخص المبداء الفياض بالعقل العاشر حتى يكون التفسير
جامعا قول الشارح والشريف ولم يرد به ما يتبادر من عبارته بل اراد الخ ولا يخفى ان هذا لا يوافق لما ذكره
المص قول المص كالحد بالنسبة الى المحدود والاظهر ان يبدل الكاف في هذه الاقسام الثلثة بلفظ هو قول الشارح
ويمكن ان يدفع الاسولة الخمسة المتقدمة الخ اقول بهذا التقرير لا يخرج عن الاشكال الاول ان في قوله المراد بالشيء
المنسوب اليه الجزئي ان اعتبر في هذا الجزئي الامور التي قد اعتبرها الشريف في تقرير هذا الجواب لم يتأت
الترديد الذي في السؤال بعينه وان لم يعتبر لم يندفع الاسولة الخمسة كما يظهر بالتامل الثاني ان قوله في
الشق الاول من الترديد فلا يدخل في القسمة الاجناس والفصول العالية والمتوسطة وخواصها واعراضها
م لانها بالقياس الى المهية النوعية اجناس وفصول واعراض عامة الثالث ان قوله في الشق الثاني من الترديد
فلا حصر ايضا ليس بجيد بل الاولى ان يقول ان كان المنسوب اليه جميع الجزئيات فان حمل الكلام على ظاهره

يكون هكذا الطلي اما نفس ماهية جميع الجزئيات واما جزء الجميع واما الخارج عن الجميع فلا يصدق شيء من هذه الاقسام
على اكثر الكليات بل على كل الكليات وان صرف عن ظاهره وقيل المراد ان في المجموع اما تحقق النفس او الجزئية او الخارج
فلا يصدق المفرد من هذه الاقسام الثلثة للمفرد اصلا نعم يصدق البعض من الاقسام الاربعة للمركب في بعض
الطلبات والمجموع في البعض الرابع ان قوله وان كان المراد بعضها على السؤال بعدم التمانع سوان من السوال
قد اندفع من الاول ايضا والواقع خلافه قول الشارح فبين كلاميه تناقض صريح اقول هذا ايضا صادر من
المحققين فلا وجه لتخصيصه بالمص ره ما قاله الشريف في هذا المقام اذا لم يجوز التحديد بالمفرد البسيط لان التناقض
انما يتوهم في الحد التام ولا شبهة ان التعريف بالمفرد ليس بحد تام فعلى تقدير الجواز لا مدخل له في التناقض وفي
دفعه قول الشارح وتوضيح لبساطته اقول فيه نظر لانه لا يلزم من كونه جزء المهية وجميع الانواع المباينة ان يكون
جزء الجميع الماهيات اذا خصار جميع المهيات فيهما ممنوع فلا ينافيه كون بعض الماهيات بسيطة وهذا يرد على تقرير الشريف
ايضا فتامل قول الشريف فان قلت فلا يكون ح بعضها اعم منه الخ اقول هذا وان كان كلاما على السند لكنه
سند مساو للمنع ومن العجايب ما قاله الشريف في جوابه وايضا في حاشية شرح الرسالة اعترض على اصل الدليل
بانه لا يتوقف تحقق معنى العموم على ان لا يوجد تمام المشترك في النوع المفروض المقابل له بل يجوز ان يكون
البعض اعم منه لانه يصدق عليه وعلى ذلك النوع فلم فردان واما تمام المشترك فلا يصدق على نفسه اذ لا يجوز
ان يكون شيء فرد نفسه اصلا بل يصدق على ذلك النوع فقط فلا يكون له الا فرد واحد ولا يخفى ان هذا
ان كان صحيحا يلزم ان لا يوجد المساواة بين المفهومين اصلا ولا يصدق الموجبة الكلية في عكس الموجبة الكلية
اصلا وان يكون اعتبار النوع الاول لتحقيق معنى العموم ضايعا والحال انهم يصرحون ان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري وان لم يكن الحمل مفيدا وايضا قوله لا يجوز ان يكون شيء فرد نفسه ممنوع لان كثيرا من المفهومات يكون فرد
نفسه كالكلي والجنس والشيء والمفهوم وغير ذلك قول الشريف وكون الجنس البعيد جزء للقريب مبني على ما مر الخ
اي في جواب السيد السمرقندي اقول فيه نظر لانه على تقدير ان يكون للمهية جنسان لا يجوز ان يكون احدهما
جزء للآخر بكونهما في مرتبة واحدة كما مر فلا يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ولا يلزم على تقدير الجواز ايضا ان
يكون البعيد جزء القريب فلا وجه لان يقال هذا مبني على الامتناع قول الشريف والسر في ذلك ان ارتفاع
الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع الخ هذا مخالف لما ذكره المص من ان عدم الجزء مقدم على عدم
الكل والمشهور ما ذكره المص وقال بعض المحققين ان عدم الجزء بعينه عدم الكل والسيد اختاره لكن فيه

نظر لان وجود الجزء غير وجود الكل ومقدم عليه كما مر ولا شبهة فيه والصفة الواحدة الشخصية سواء كانت
وجودية او عدمية لا تقوم بالشيئين على وجه يكون كل واحد منهما موصوفا على الاستقلال بها وايضا يلزم
اذا كان الاجزاء مرتبة ان يكون للكل ارتفاعات بحسب عدد الاجزاء ولا يخفى فساده فتامل قول الشارح
الشايع ان يكون المحمول اعم من الموضوع يلزم على هذا ان يكون حمل المحمول المساوي عرضيا ولا يخفى عدم مناسبته
فتامل قول الشارح الثالث ان يحصل للموضوع بلا وسط هذا محل شبهة لانه ان حمل الوسط على المصطلح وهو
الواسطة في التصديق يرجع الى الثالث من القسم الاول وان حمل على الواسطة في الثبوت يرجع الى الرابع
من هذا القسم فلا بد ان يحمل على الواسطة في العروض فتامل قول المص والشارح الشايع ان يكون مغايرا
للموضوع وهذا محل شبهة ايضا لان المحمول المقوم عبارة عن الجزء فح يكون المعنى الاول بعينه فتامل
قول المص ويقال هذا الامر في كتاب البرهان الخ فيه مناقشة لانه وان سمي هذا الحمل حملا ذاتيا لكن ان يقال
لهذا المحمول عرضيا ذاتيا في غاية الشهرة فلم يعد من القسم الاول والجواب نعم الامر كذلك لكن القول
لمقابله محمولا عرضيا غير متعارف وههنا تقابل الذاتي والعرضي ملحوظ فتامل قول الشارح سواء
كان دايم الثبوت او مفارقا فان قلت اذا كان المحمول دايم الثبوت للموضوع امتنع انفكاكه عنه لانه لا يمكن
ان يكون ذلك الثبوت بلا علة وتخلف المعلول عن العلة ممتنع فلا يكون قسما من غير اللازم قلت اما اولا فلان
هذا التقسيم بالقياس الى المهية كما قال الشريف بعد هذا والاظهر ان يقال الخارج عن المهية اذا قيس
الخ فح يندفع بهذا التقرير اعتراض الشريف على الشارح بقوله وفيه بحث الخ فتامل واما ثانيا فلانه اذا كان
سبب دوام ثبوت الشيء للشيء معلوما يقال انه لازم له في الوقف واما اذا لم يكن معلوما يقال في العرف
انه اتفاقي كما صرح به النصير الطوسي فالتقسيم مبني على هذا فتامل قول الشريف فالصواب ان يجاب الخ
اقول فح لا يكون لهذا التقسيم فائدة كما لا يخفى قول المص وهما موجودان الخ اعلم قبل الشروع في البيان
ان اللازم بوسط وبغير وسط يحتمل معنيين احدهما ان حكم العقل بثبوته للموضوع يحتاج الى دليل او لا
والثاني ان حكم العقل بلزومه للموضوع يحتاج الى دليل او لا وكلام المص في هذه المسئلة والمسئلة التي
بعدها ظاهر في المعنى الاول واما اللزوم بوسط وغيره فتبين بعده والشريف حمل كلا من المسئلتين على المعنى الثاني
وتقرير الشارح الدليل على وجه يوافق الاول في اكثر المقدمات وفي البعض يميل الى الاول فتامل نعم المعنى
الثاني اولى بالبيان قول الشارح ولا تنتهي الى تسلسل العلل المعدة وايضا هذا مبني على ان يكون الوسط

لانه لم يتم والا فلا تم ان التصديق بلزوم يتوقف على تصديقات آه قول الشارح يكون محصورا بين حاصرين
وفيه نظر لانه يلزم منه ان يتوقف التصديق بلازم على التصديق بوسط ولا يلزم ان يتوقف على التصديق بلازم
او ملزوم وسط والتسلسل الاوساط على الوجه المذكور يستلزم هذا التصديق قطعا فلا يلزم ان يكون التصديقات
بلوازم او ملزومات وسط محصورة فتامل قول الشريف وقد زاد المحقق الخ نسب هذه الزيادة والدليل
المذكور اليه مع انه لا يوافق كلام المحقق لانه قال اذا فسر اللزوم بعدم الانفكاك لا ينفك اللازم بلا وسط عن
الملزوم سواء كان اللزوم في العقل او في الخارج فلا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل اللازم
والمراد بالبين هذا المراد ان اللزوم اذا اعتبر في العقل يكون عدم الانفكاك فيه واذا اعتبر في الخارج يكون
فيه فلما اعتبر الوسط وغيره بهما في العقل فعلم ان عدم الانفكاك معتبر فيه فاذا لم ينفك في العقل يكون بينا
وما نقله ليس بحق وايضا فالجواب الذي قرره الشريف لا يناسب هذا التقرير كما لا يخفى لانه لم يعتبر غير
اللازم العقلي وغير عدم الانفكاك في العقل فتامل قول الشارح لامكان تعقلها بدونه فان قلت هذا لا يتم
في اللزوم البين اذ لا يمكن تعقلها بدون تعقل اللازم اللزوم البين قلت نعم لا يمكن اذا لوحظ قصدا واما اذا
لم يلاحظ قصدا فيمكن تعقلها بدونه ولو سلم فيمكن ان يكون مراده امكان توهم تعقلها بدونه لانه اذا لم يكن
مغايرا لا يمكن هذا التوهم قول الشريف قلت يختار الاول الخ ولا يخفى عليك ان هذا اعتراف على ورود
الشبهة لانه صرح بكون السر عائدا الى الوجوب والامتناع وهما مذكوران فيكون ذكر الامكان لغوا بهذا
وان كان مناقشة في المثال لكن الاقرب ان يقال ان المراد بالامكان العام حتى يشمل الوجوب وفي تقرير الجواب
عن اصل الشبهة اشكال وان كان كلاما على السند وهو ان النفس ابدية بالاتفاق فيقدر على اعتبار الامور
الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية فان قلت كل مقدار من الاعتبارات اذا تحقق يكون متناهيا اذ
يمكن الآخر بعده قلت هذا من خطاء الوهم لانه لم يلاحظ الغير المتناهي كما هو والا كون الشيء بعد الغير
المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية غير معقول جدا فالاولى ان يوجه الى ان التسلسل ليس من
طرف المبداء على ان اعتبارات العقل على تقدير الوقوع ليست بمجتمعة في الوجود فتامل قول الشريف
كما هو طريقة القوم وقد عرفت ما فيه من الفساد واعلم ان الشيخ قال في الشفاء ان الخاصة المعتبرة عند
المنطقي ما يقال على اشخاص نوع واحد في جواب اي شيء هو في عرضه سواء كان نوعا اخيرا او لا ولا يبعد
ان يراد من الخاصة كل عارض يختص بكلية كل كلي وان كان جنسا عاليا وهذا هو لكن المتعارف

بالجنس

ما ينسب الى النوع وجعلها تالية للفصل هذا كلام طيب المعنى وهو صريح في ان طريق القوم ما نسب الى النوع سواء
كان افراده متفقة الحقيقة اولا فتامل قول الشريف كون الشخص محمولا على شيء حملا ايجابيا اما هو بحسب الظاهر
نعم يتوهم من تفسيرهم معنى الحمل بكون المتغايرين في الذهن متحدان في الخارج جواز حمل الجزئي على الكلي كما جاز
عكسه لكنه ليس المعنى الحقيقي له بل التفسير بالخاصة قول الشريف وان كان بينهما فرق دقيق الى هذا من
قوله فان قيل مفهوم الكلي هو الخ منقول من حواشي الشارح وفيه بحث لانه على تقدير تمام هذا الفرق بين
الجنس والنوع انما يكون مفيدا اذا لم يجمع المص في تعريف النوع الكلي مع المقول على كثيرين لكنه قد ذكر
كليهما معا فعلم ان مراده من ذكره المقول على كثيرين ليس هذه النكتة فلا فائدة لهذا التطويل قول
الشريف كان سائلا قال هذا السؤال مع جوابه منقول من حواشي الشارح وايضا هذا كلام جميع
المحققين لكنه محل بحث اذ قيد هذه الحيثية باي شيء يتعلق لانه لم يعتبر النسبة والارتباط قصدا بين
الموف والموفع في مقام التعريف على قاعدة القوم حتى يتعلق بها ولا نعد كون النسبة الضمنية بينهما
لان مقصود الشخص من التعريف قد يحصل وان لم يلاحظ النسبة نعم من شرط صحة التعريف ان يكون المعرف
بحيث اذا اعتبر النسبة بينهما جاز الحمل لكن كلام الشيخ صريح في انه متعلق بتلك النسبة فتامل بما نقله الشريف
من الشفاء حتى يظهر لك ما قلناه قول الشارح وهذا السؤال غير موجه على كلام المص الخ ويمكن ان يقال
يرد الاشكال على عبارة المص ايضا بوجه آخر لان معنى قوله كالجنس للنخلة انه عرض عام للنخلة فيكون اعم
من العرض العام واخص منه قول الشريف لانا نقول العموم والخصوص الخ اقول هذا اعتراف بفساد
ما قاله سابقا من انه يكفي في كون جزء تمام المشترك اعم من تمام المشترك صدقه على تمام المشترك وتمام المشترك
لا يصدق على نفسه ولو اعتبر في العموم والخصوص صدقه على نفس مفهوم كما ذكره يلزم ان يكون مفهوم
المقول على كثيرين حين كونه اعم مطلقا من الجنس اخص من وجه منه واستحالته ايضا ظاهرة فان قلت
مفهوم الكلي المقول جنس للنخلة فيكون جنسا للجنس ومفهوم المقول جنس فيلزم ان يكون مفهوم
المقول جنسا لمفهوم المقول وهو محال اذ كل جنس اعم من نوعه فيلزم من كون هذا المفهوم اعم
من نفسه اجتماع وجوده وعدمه قلت مفهوم المقول جنس للجنس المنطقي ومفهوم المقول جنس
طبيعي فيبنى السؤال ايضا اشتباه العارض بالمعروض قول الشريف بيان ذلك ان الكلي واحد من
المتضايفين كالاب والابن الى قوله وان لم يتضح لنا طريق الى تلك الرسوم بهذا الكلام ويظهر منه

١٠

بحث الجنس

كيف لا يكون خاصة للمحمول مع كونهم فرقوا بين كما اعترف به الا ان يكون خاصة اضافية حسن تحقيق

على الشريف

اي لكن المعتبر في الاوساط

على الشريف

ان التعريف المذكور للابوة فهو صادق لها وليس كذلك لان الصفة عرض عام للصفات وليست بجنس لها
ولا يجوز ذكر العرض العام في الحد بل النزاع في الرسم وايضا يظهر من كلامه ان قيد الحيثية واجب اذ حذف
المضاف الحقيقي حتى يحصل البيان بالمعرف وهو ايضا محل بحث لانا لو عرفنا الجار و مع بكون الشيئين
بحيث لا يتصور حصول الشيء بينهما لا يصدق على غير المعرف ومن هذا القبيل كثير والتخصيص بهما فالمقصود
بعيد من سوق كلام واعلم ان الحيثية المذكورة في تعريف الابوة ليست مثل الحيثية المذكورة في تعريف
الاب لان الثانية متعلقة بالنسبة بين المعرف والمعرف كما ذكروا والاولى ليست كذلك والا لا تخرج ساير
الصفات بل متعلق بالنسبة التي كانت بين الصفة والحيوان والمعنى انها صفة ثابتة للحيوان من حيث يتولد
من نطفة حيوان آخر وقد نوقش في التعريفين المذكورين بعدم الجامعية وعدم المانعية اذ لا يستقيم في
البغل ويصدق على الام قول الشارح ولانهما متقابلان لا يتحال ان يكون الشيء الواحد الخ وهذا الدليل
الثاني الذي ذكره الشارح محل مناقشة لانه اعتبر ان لو تحقق التقابل لذات بينهما ولا يثبت التقابل
بالذات بمجرد ما ذكره لانه يصدق ان يقال لا يمكن ان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واحدا
وكثيرا مع ان الواحد مقوم للكثير قول الشريف وفي قوله لا يجزيا تامل ولهذا قلنا سلمناه الخ قول المص
والشارح والشريف وفوق الكلي وفوق المضاف وهو جنس الاجناس الخ فيه اشكال لانه لا يلزم من كون
المضاف فوق الكلي كونه جنسا له حتى يثبت كونه جنس الاجناس في هذه السلسلة نعم يكون المضاف الحقيقي
بالنسبة الى ما تحته جنسا واما المضاف الذي فوق الكلي فمضاف مشهوري لا حقيقي وليس بصريح انه جنس
الكلي والا يلزم ان يصدق ان كل كلي مضاف فلا حاجة الى بيان بطلان هذا قول الشريف والنقض عنه
ان يقال المذكور الخ ونحن نقول ان مفهوم الجنس الطبيعي ايضا طبيعة من الطبايع يصدق عليه الجنس الطبيعي
فلا تفاوت بينه بالنسبة الى الاجناس الاربعة وبين الحيوان بالنسبة الى الحيوانات كما سبق مع عبارته
سهو لانه ما عرف بطلانه سابقا كون الجنس الطبيعي مقوما للنوع لا كونه غير مقوم له قول الشريف ولانه
في ان المراد الخ اقول هذا مدفوع اذ لا نم ان يفهم هذا المقيد من المطلق بلا شبهة حتى يجوز اعتباره
في التعريف وعلى تقدير تسليم جوازه فلا شبهة في حسن التصريح قول الشارح لكنه يمكن ان يدفع على مذهب
الشيخ الخ اقول لكن على هذا التقدير ينبغي ان لا يحكم الشيخ باختلاف المقولات في العموم والخصوص
بلفظ قد المفيد الجزئية في الحكم قول الشريف والنوع الاضافي ايضا اذ كل واحد منهما غير المشي عن البعض

اقول

اقول هذا بعيد لان الشيء الذي يميز النوع عن بعض الاغيار مشخص لا ماهية والتميز المعتبر هنا ما يكون بالنسبة
الى المهية المسئول عنها لا بالنسبة الى الاشخاص ولهذا لم يوردوا الفصل القريب في الشق الاول بالنسبة الى الاشخاص
قول الشريف على انه يجوز ان يكون الخ مع ان هذا الكلام في غاية السقوط لان هذا الجزء المساوي غير
مختص بل ان كان نما ما يلزم ان لا يكون شيء فصلا اصلا قول الشارح وربما يستدل على امتناع مثل تلك
المهية الخ اقول الظاهر ينظر من هذا التقرير في مواضع اشتباه الاول انه قال في تقرير السؤال يلزم تركب الجوهر
عن نفسه وغيره لانه يقتضي ظ كلامه ان يكون مقدم الشرطية ان كل جزء جوهر مطلق جوهر فلا يتحقق الغير
حتى يتركب الجوهر منه فدفعه ان يقول ح وان لم يتحقق الغير لكن مقرر ان جزء الشيء غير الجزء الآخر له فلو
اعتبرنا احد جزئي الشيء عين ذلك الشيء فبالضرورة يكون الجزء الآخر غيره لان غير عين الشيء غير واو نقول
المراد بطلان كون الجزء جوهرا الا كون الجزئين جوهرين غايته انه اعم من كون احد الجزئين جوهرا او من كونهما
جوهرين لكنه اكتفى في بيان فساد الاول لان فساد الثاني ظ لا يحتاج الى البيان بل فساد الاول غير فساد
الثاني لان الفساد في تركب الشيء من نفسه لا من غيره الثاني انه قال في وجه الضعف اما ان يريد به ان
الجزء اما مفهوم الجوهر واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر ولا اشتباه ان المراد ما يكون له
شاملا لهما لانه بعد هذا ردده وقسمه الى هذين القسمين فلا وجه لهذا الاستفساد الثالث انه
بعد تسليم ان الجوهر جنس لما تحته قد منع كون مطلق الجوهر ذاتيا على تقدير كون الجزء جوهرا مخصوصا و
ودفعه انه سلم كونه جنسا في الجملة فلا يلزم منه كونه جنسا لجميع ما تحته قول الشريف وذلك لان ابطاله
انما يظهر اذا كان الخ فيه تامل لان تخلف المعلول عن العلة دليل ظ على بطلان العلية ومعنى التخلف ان العلة
موجودة والمعلول ليس بموجود لا انهما موجودان والعلة ليست بعلة ويمكن توجيه كلام الشارح
بان يقال ان مراده هو ان ظ القاعدة حكم بمطلق العلية وتخلف المعلول لا يبطل هذا المطلق بخلاف
النوع الرابع فان ظاهر حكم بامتناع التعدد في مطلق الفصل القريب فورود السؤال ح لظاهر الاول
ومراده هذا من كونه اوجه قول الشريف وقد تبين من هذا التقرير الخ هذا منقول من حواشي الشارح
ويظهر من هذا التقرير ان المراد من كون المهية ملزوما للخاصة ان يكون الخاصة لازمة بينة لها
وهذا ايضا بعيد لان دلالة هذه العبارة على ذلك المراد غير ظاهرة قول الشارح والخاصة اما ان
تكون اختصاصها الخ فيه شبهة لان هذه الخاصة قسم من الاقسام الخمسة للكلي المفرد فلا يكون منقسمة

ح

بحث الخاصة والعرض العام

لنا المركبة والبسيطة حتى اعتذر في التمثيل بالجسم النامي وقيل انه ليس بجنس حقيقي بل ذكره مسامحة لان حقيقة الجنس للحيوان والنبات غير ظ والجسم النامي لازم له فاقيم مقام فظانه اريد من الخاصة في هذا التقسيم المعنى الاعم او من التركيب المغلوب وفي ذكر الطائر ايضا مسامحة **قول الشارح** وبان الاجناس يمكن ان يدخل الخ اقول يمكن ان يقول في بيان المباينة بين الجنس والفصل ان الفصول تدخل في الاجناس بخلاف الاجناس فانها لا تدخل في الفصول او نقول ان الفصول تدخل في الاجناس والفصول لا تدخل في الفصول وهذا اقرب **قول الشارح** نعم اذا كان المعد بعيدا وجب ان ينتفي حتى يوجد المعد القريب اقول المعد البعيد معد قريب للمعد القريب فلو جوز اجتماع المعد القريب مع المعلول فلم لا يجوز اجتماع المعدات **قول الشريف** فالتحقيق لي قوله لا تفارقه اقول الخ لا ينحصر القسم الا في اي ما يتوقف على العدم الطاري على الوجود في المعلول يدخل فيه الاستعداد ايضا **قول الشريف** ولو قال اما خارج او غير خارج الخ فيه بحث لانك قد علمت ان هذا التقسيم متفرع على عدم كون المعرف نفس المعرف وغير الخارج من الشيء الذي لا يكون نفسه منحصر في الداخل فلا تفاوت بينهما الا في العبارة فالسؤال الذي يرد عليه ايضا فالدفع بما ذكرنا **قول الشريف** الا يرى ان المتكلم اذا استشعر الخ اقول قال الشريف في بعض كتبه ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق بدون الارادة المتعلقة بمطلوب مخصوص ومنع الارادة موقوف على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فالتوفيق بين كلاميه مشكل جدا لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان يكون المطلوب التصوري ممتازا عن جميع ما عداه قبل التعريف ومن سوف ان المتكلم من الاشكال المضلم كيف يتصور ممتازا عن جميع ما عداه **قول الشيخ** نظير الطوسي واما المعلولات الخارجية فتوجد فيه تبيانا لان منع المحمولات لا يكون غير الخاصة والعرض العام بل مجموع الخواص والاعراض العامة من هذا القبيل فيرجع الى المعلولات الذهنية **قول الشريف** والالفاظ المشتركة اراد من المجازية وهي من الغريبة الوحشية وقال في بعض كتبه الالفاظ المشتركة اراد مسائل الغريبة وبينه بوجهين والالفاظ المجازية من المشتركة فمعنى كلاميه في لفظ ظاهر ولا وجه لما قاله ههنا وايضا ما قاله في بيان رداءة الالفاظ المشتركة من الغريبة غير ظ لانه لا تفاوت في صلاحية البيان بينهما وايضا يختلف الاشتراك بحسب قوم دون قوم ايضا **قول الشارح** قيل الحد التام هو الجنس والفصل الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الهيئة الاجتماعية جزء من الحد التام ام لا وعند البعض انها جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان الحد ناقصا والشريف قال انه ليس بشيء والحق انه

لا جزء للحد التام الا الجنس والفصل سواء قدم او اخر اقول فيه بحث فان لا شبهة في ان اجزاء الشيء نفس ذلك الشيء ولا يعقل انفكاكه من نفسه فلو لم يكن للحد التام جزءا سوى الجنس والفصل يلزم ان يتحقق الحد التام وان لم يعلم المهيه بالكنه اذا تحققا على اي وجه كانا والا لتخلف الشيء عن نفسه وانفكاكه لازم عنه **قول الشريف** ومن ههنا يعلم ان تقديم الفصل على الجنس الخ اقول لا دليل في هذا الكلام يدل على ان تقديم الفصل على الجنس لا يجعل الحد التام ناقصا كما يفهم من كلام لانه الطايل المذكورة الجارية في جميع اقسام النعام على تقدير صحتها انما هو في وجوب تقديم الاعم مطلقا ولا ينافيه ان يكون في الحد التام بخصوصه دليلا اخر فافهم

تم

[illegible]

١٩

هذه حاشية لخطيب زاده
لحل المقدمات الأربع
من التلويح

الحمد لله الذى اظهر بدايع مصنوعاته على احسن النظام ٭ وخصص من بينها نوع الانسان بمزيد الطول والانعام ٭ وهدى اهل السعادة منهم للايمان والاسلام ٭ وارشدهم طريق معرفة استنباط قواعد الاحكام ٭ ليباشروا الحلال منها ويجانبوا عن الحرام ٭ واشهد ان لا اله الا الله ذو الجلال والاكرام واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذى فضله على جميع الانام ٭ صلى الله عليه وعلى اصحابه الغر الكرام ٭ ما مطر غمام ٭ وعكر كلام ٭ وبعد فقد تطابق قاضى العقل وهو لا يتبدل ولا يتحول ٭ وشاهد الشرع وهو المزكى المعدل ٭ على ان ارجح المطالب ٭ واربح المكاسب ٭ واعظم المواهب واكرم الرغايب ٭ هو العلم الذى محله القلب الذى اشرف الاعضاء ٭ وهو العقل الذى هو اعز الاشياء ٭ ويدل قوله عز وعلا ٭ شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ٭ فانه بدا بنفسه وثنى بملائكته وثلث باولى العلم واشرف العلوم واكملها وانفع المآرب واجلها ٭ هو العلوم الشرعية ٭ والمعارف الدينية ٭ اذ بها يكمل انتظام المعاش فى الدنيا وتحصل اغتنام الارتياش فى العقبى ٭ وكان علم الاصول من جملتها فى الرتبة العظمى ٭ الدرجة العلى ٭ اذ جمع الراى والشرع واصطحب فيه العقل والسمع ٭ ومما يمتاز بمزيد الحسن والشرف من مسائل اللطيفة ٭ ومقاصده الدقيقة الشريفة مباحث الحسن والقبح لتصديت لان حقوق هذه المباحث المشكلة ٭ واشرح كلام الفريقين فى هذه المسائل المعضلة ٭ سيما كلام الفاضل المحقق صدر الشريعة ٭ والنحرير المدقق الفاضل التفتازانى تغمدهما الله بغفرانه واسكنهما فراديس جنانه ٭ واخدم به حضرة من خصه الله تع بالسعادات الظاهرة ٭ والكرامات الباهرة وهى حضرة السلطان الاعظم ٭ والخاقان المعظم ٭ المؤيد من السماء ٭ المظفر على الاعداء ٭ الجامع بين الرياسة الحكمية والحكمية ٭ الحاوى للفضيلتين العلمية والعملية ٭ ذو العز القاهر ٭ والشرف الباهر ٭ رشيد الحق والدين الدنيا ٭ محيى الاسلام والمسلمين ٭ الساطع من حسبه انوار الهدى ٭ الرافع بيمينه رايات العلى ٭ صاحب اخلاق الزاكية ٭ والهمم العالية ٭ محيى السنن الفاضلة ٭ ومظهر رسوم العادلة السلطان ابن السلطان ٭ سلطان محمد بن مراد خان ٭ لا زالت ايام دولته للآمال مراسم ٭ ومسائله للآملين مغانم ٭ وظلاله على كافة الخلايق ممدوده ٭ وابواب وجوده للواردين مفتوحة ٭ وموارد كرمه موروده ٭ وارجو ان ملاحظة

بعين

بعين الرضى ٭ فانه هو المقصود والمرجى ٭ والى الله الرجعى ٭ والعاقبة لمن اهتدى ٭ والمامول من اخلاق من هو منصف ٭ وعن مذهب الحق معرف ٭ انه اذا اطلع على خطأ او سهو يصححه مصلحا لا مفسدا ٭ ومعاونا لا معاندا ٭ ومعاضدا لا محاسدا ٭ اللهم وفق سبيل الرشاد ٭ وطريق السداد ٭ وها انا اشرع فى المقصود بعون الله وحسن توفيقه قال فى التلويح فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان اقول قال فى شرح العضد ان الحسن والقبح انما يطلق على ثلثة معان الاول لموافقة الغرض ومنافرته الثانى امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم له الثالث ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تع بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض فالمفهوم مما ذكره اولا انحصار معانى الحسن والقبح فيما ذكره على ما يدل عليه كلمة انما وعلى ما ذكر فى التوضيح من المعانى لا يصح ذلك الحصر لظهور خروج المعنى الاول من المعانى وكذا المعنى الثانى لانه يعم الافعال وغيرها بخلاف ما ذكر فيما نقلنا ويدل على ما ذكره ثانيا على ان المراد بالغرض فى قوله الاول لموافقة الغرض غرض الفاعل لا المعنى العام له ولغرض غيره حيث نفى الحسن والقبح بهذا المعنى عن فعل البارى لتنزهه عن الغرض وما ذكر فى المواقف يشعر بان المراد هو المعنى العام حيث قال وهذا المعنى يختلف باعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم ويمكن ان يقال مراد ذلك الفاضل بما ذكره اولا حصر معانى حسن الافعال وقبحها وما ذكر فى التوضيح من المعنى الاول والثانى انما هو من معانى حسن الصفات او عام له ولحسن الافعال لا يقال قد يطلق حسن الفعل وقبحه على ملايمته ومنافرته فيبطل ذلك الحصر لانا نقول مقصوده حصر معنى الحسن المطلق وما ذكرته مقيد بالاضافة الى الفعل فلا يبطل الحصر والجواب عن الثانى ان المراد بما ذكر فى المواقف ان قتل زيد اذا صدر عن اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذى هو الاعدا واذا صدر عن اوليائه فيكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء فلا يكون هذا مخالفا لما نقلناه عن شرح العضد ولا يتوهم ان الفعل على تقدير عدم صدوره عن الاعداء حسن ايضا بالنسبة اليهم وعلى تقدير عدم صدوره عن الاولياء قبيح ايضا بالنسبة اليهم ولذلك يقبل الجواب بحسنه وقبحه عند السؤال عن سبب الاعداء من شخص ومنع الاولياء عنه لانا نقول من قال ان المراد بالغرض غرض الفاعل كيف يسلم صحة ذلك الجواب نعم يصح الجواب بهما على تقدير ان يراد معنى كون الفعل ملايما للطبع ومنافرا له فان هذا المعنى اعم من وجه من ذلك

المعنى لتحققها في الفعل الذى يلايم الطبع والغرض او ينافرهما كتناول الادوية المرة الغير النافعة للمرضى
وتناول الاشربة الحلوة النافعة لهم وتحقق المعنى الاول بدون الثانى والثانى بدون الاول يلايم الغرض
وينافر الطبع والفعل الذى ينافر الغرض ويلايم الطبع كتناول الادوية المرة النافعة وتناول الاشربة
اللذيذة الغير النافعة **قال** ومنها ما هو نظرى كحسن الكذب النافع الخ **اقول** مثل صاحب المواقف
بقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار والشارح عدل عنه لان ما اورده اظهر في النظرية مما مثلنا ك
كيف وبعض العلماء **قال** ان الحسن والقبح في تلك الصورة النفع والضر المترتبان على الصدق
والكذب واما نفس الكذب والصدق فلم يتغير حالهما من الحسن والقبح وانما يلزم ذلك لو تعينا للضر
والنفع وليس كذلك اذ يجوز ان يأتى بصورة الخبر الكاذب او الصادق من غير قصد الى الاخبار
فلا يكون صادقا ولا كاذبا في نفس الامر او يقصد بكلامه التعريض او التورية فلا يكون كاذبا
ولا بد من النظر والفكر في حله حتى يحسن الكذب النافع ويقبح الصدق الضار وسواء ان السائل
قد يضيق عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام
على عدم القصد بالكلية او على قصد الى معنى لكان لم يحصل الجزم بالقصد في شئ من الاخبار ولم
يجزم بصدق خبر او كذبه على التعيين اذ ما من كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف او الزيادة ما يصير
معه صادقا او كاذبا ولا يخفى عليك ان ما ذكره ينبغى ان لا يكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ضروريين **قال** وعند الاشعرى لا يثبت الحسن والقبح اه **قال** الفاضل الشريف
في تحقيق هذا المقام اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع
ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم
كونه بحيث يستحق فاعله الذم ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان النظر بحيث
يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهو الوجوب او يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب او يستحق
تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور
اعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله
ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا بوجوب اشياء

علم

عليه تعالى من ذلك ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان اوامر
الشرع ونواهيه كاشفة عنهما لا مثبتة اياهما فوجوب الصلوة وحرمة الزنا امران ثابتان لهما الا
بسبب الامر والنهى بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال الى المكلفين زادوا في تعريف القبح
استحقاق العذاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل واجروا مثله في تعريف الحسن وذهب
الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها
شرعا والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلبت
القضية في الامر والنهى لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال
لذواتها ولم يكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة
او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على مذهب
الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل لها اصلا على معنى ان العقل لا يحكم بان الفعل
حسن لذاته فيما يتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين لا على معنى ان العقل لا حكم له في شئ اصلا اذ
احكامه في الاشياء كثيرة من ان تحصى هذا كلامه **وقوله** ان ما ذكره من تعريف الحسن على المذهبين
شامل لفعل البهايم مع انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم
فان منع صحة المنقول وجوز اتصاف فعل البهايم بالحسن قلنا فح لا ينحصر اقسام الحسن فيما ذكر
من الاحكام ولا يكون تعريف الاباحة بكون الفعل بحيث لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم مطردا
لدخول فعل البهايم فيه مع انه لا يقال له مباح وان خص الحسن في التقسيم بالحسن العارض لفعل
المكلف فلا يكون الوجوب شاملا لفعل الله تعالى وان خص على وجه يعم فعل البارى والمكلف فلا
يلايم قوله ثم القبح هو معنى الحرمة لان معنى القبح بهذا لم يخرج عن عمومه وان اخرج بقرينة قوله
هو معنى الحرمة بناء على ان الحرمة من احوال فعل المكلف فقط وان القبح عام لغيره ايضا ولذلك
نسب الى فعل الله تعالى فيقال خلق القبيح منه قبيح فلا يلايم قوله والحسن يتفاوت مراتبه
الا ان يخص هذا ايضا بفعل المكلف ويمكن ان يقال اراد ذلك الفاضل بالافعال في قوله اتفقت
الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم افعال العقلاء واراد بالفعل في قوله كون الفعل
بحيث يستحق فاعله اه **وقوله** عدم كونه بحيث يستحق اه ذلك الفعل واراد بالسلب في قوله عدم

كونه بحيث يستحق اه سلب القيد دون المقيد وهو ظ واراد بمعنى الحرمة معنى عاما لفعل المكلف والفعل الذى يصفونه بالقبح بالنسبة اليه تعالى لا المعنى الخاص لفعل المكلف وهذا ليس ببعيد من تعميم الوجوب بفعل الله تع ايضا ويؤيد التعميم ما سيذكره صاحب التوضيح من ان ترك الاصلح حرام الله تع عندهم
قال بنا على تحقق ما به الحسن والقبح اقول لا يخال لا يلزم من انتفاء سببية الذات او الصفات انتفاء السببية المطلق لان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فيجوز ان يكون الحسن او القبح بسبب آخر غير ذات الفعل وصفته فيحكم العقل باحدهما على الفعل بناء على تحقق ذلك السبب لانقول يجوز ان يكون مقصودهم من هذا الطريق الزام المعتزلة القائلين بان سبب الحسن والقبح منحصر فى الذات وصفته فاذا اثبت انتفاء سببيتهما يحصل هذا الغرض وللتفكر لدفع هذا الاعتراض بوجه اخر مجال فتأمل قال والاوضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك اقول تفسير الحسن بهذا شامل لفعل البهايم مع انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم على ما قيل كما سبق والجواب على تقدير صحة المنقول ان المراد بالفعل فى قوله ما نهى عنه وقوله ما ليس كذلك فعل العقلاء و لا يخفى عليك ان مثل هذه العبارة فى التعريفات غير مقبولة فالاولى فى الجواب الاقتصار على منع صحة المنقول قال لان ما لهما ان يفعلا قد لا يكون حسنا بل قبيحا اقول ان اراد به انه قد لا يكون حسنا بالمعنى المحذوف عنه قيدى القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان اراد بالمعنى الآخر فلا نم استحالته وانتقاض التعريفين جمعا ومنعا فالاولى فى تحقيق هذا التعريف ان يقال اعتبر قيد القدرة احترازا عن فعل العاجز والملجاء فانهما لا يوصفان بحسن ولا قبح بمعنى الصواب ولا يطلق الحسن والقبح عليه يبتنى من معانى حسن الافعال وقبحها يدل عليه استعمالاتهم فى مواردها واعتبر قيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبى او عمن هو قريب العهد بالاسلام هذا واعلم انه قال فى شرح المواقف واحسن ما نقل عنهم فى العبارات الحديثة قول ابى الحسين والقبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا قبح واعترض عليه بعض فضلاء زماننا بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف واقول ان العقل قد يقوم بمحل القدرة وقد يقوم بامر منفصل فالموصوف بالحسن والقبح هو الاول دون الثانى لان الاحكام الخمسة التى هى اقسام الحسن والقبح انما هى صفات الافعال القائمة بمحل

هو مولانا موسى ... عن تعريف القبيح

القدرة

القدرة فان المباح مثلا تحريكنا الحجر او حركتنا لا حركة الحجر ولا شبهة فى ان القايم بالشئ يحتاج فى تعينه اليه كما تقرر عندهم فاذا تمهد هذا فنقول ان اراد بالتمكن من فعل العاجز والملجاء التمكن من ايجاده فى نفسه فبطلانه ظ لان مغايرة المحل تستلزم مغايرة ما حل فيه فلا يمكن ايجاد القايم بالشئ فى غيره بل الممكن ايجاد مثله وان اراد التمكن من ايجاده فى العاجز والملجاء فمسلم ولكن لا يجدى نفعا لان المراد بالتمكن فى التعريف لكن الايجاد فى نفس المتمكن والتمكن من الايجاد فى غير القدرة لا مدخل له فى الحسن والقبح ولا يكون باعتباره الفعل حسنا ولا قبيحا قال وههنا بحثان الاول اه اقول هذا السؤال مع جوابه غير تام على ما نقلناه عن شرح المواقف ان من الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح بشئ من معانى حسن الافعال وقبحها وان جاز ان يوصف بمعنى كون الصفة صفة كمال او نقصان قال لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين اقول ويلزم ايضا منه ان لا يكون الحسن متناولا للمباح لان الفعل الذى ينبغى للقادر العالم بحاله ان يفعله يكون فعله اولى للفاعل من تركه والمباح متساوى الطرفين بالنسبة الى الفاعل فلا يكون داخلا فى ذلك التفسير قال اذ قد يعقل الفعل فلا يخطر بالبال حسنه اقول يرد عليه ما هو المشهور فى امثاله من انا لا نم امكان تعقل الفعل بالكنه وامكان تعقله بالوجه لا يجدى نفعا فى هذا المقام فالاولى ان ترك الاستدلال ويكتفى بضرورية المدعى فان كل عاقل لا يشك ولا يشتبه عليه ان كون الشئ متعلق المدح والثواب عاجلا وآجلا معنى زايد على الشئ ليس نفسه ولا جزءه هذا واعلم ان الشارح خص تقرير الدليل بالحسن ولم يشير اما كون المقصود منه الاستدلال على نفى كونهما عقليين كما اشار اليه فى شرح العقد حيث قال ملا ان حسن الفعل مثلا امر زايد ايجابى لا ان هذا الدليل جار فى الحسن دون القبيح على مقتضى زعمهم اذ افر ابا غير به المعتزلة لظهور ان القبح بمعنى سلب كون الفعل بحيث يكون القادر العالم بحاله ان يفعله امر عدمى وكون دليلهم جاريا فيه كسائر العدميات لا يقدح مما ذكرناه فافهم قال ثم وجودى اقول فان قلت لا حاجة الى اثبات كونه وجوديا لانه مسلم عندهم فبعد كونه زايدا على الفعل مع اتصافه به يلزم قيام العرض بالعرض قلنا غرض المستدل بهذا ليس مجرد الالزام حتى يكتفى فى مقدماته بكونها مسلمة عند الخصم بل اثبات مدعاه باقامة البرهان عليه ح لا يلزم الكتذرا ك قال لانه يلزم اثبات الحكم بمحل الفعل لا له اقول يعنى قيام الحسن بمحل الفعل الذى هو

الفاعل لا بالفعل قال الشارح في فوايد شرح مختصر الاصول الاولى ان يقال بحل الوصف لانه في بيان
بطلان قيام العرض بالعرض اجيب عنه بان اللازم هو قيام العرض الذي هو الحسن والقبح بالعرض
الذي هو الفعل لان اللام في العرضين للعهد الخارجي والمذكور هو الفعل والحسن والقبح فيكون حاصل
المعنى في فعلى تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام
به بل بفاعله لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن بفاعله والمالم يتعرض لبطلان قيام العرض
بالعرض مطلقا لانه لا يتم اذ كون القيام عبارة عن التبعية في التحيز غير تام في الاعراض القائمة بالمجرد
كالعلم والارادة القائمتين بالنفس المجردة على ما قال به بعض المحققين من المتكلمين كالغزالي
والراغب ومع كونه القايم بالمتحيز اذ لا يلزم ان يكون للمتحيز تحيز آخر بل المعقول من القيام المطلق
الاختصاص الناعت ومن قيام الشيء بالشيء على تقدير جواز تحيزهما التبعية في التحيز كما تحقق بعد
قال اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له اقول لان الفاعل هو الذي يقتضي حيزا معينا
كاقتضاء الثقيل للسفل والخفيف للعلو واما العرض فلا يقتضيه فكيف يتبع كون الآخر في حيزه هكذا قيل
وفيه نظر لان عدم اقتضاء العرض حيزا معينا من العلو والسفل لا ينافي تبعية العرض للآخر
في التحيز حتى يلزم ان يكون معا في حيز الجوهر لم لا يجوز ان يكون احد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر
التابع لتحيز الجوهر بان يكون في احدهما خصوصية تقتضي كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية تقتضي كونه تابعا
ولا يلزم ان يكون المقتضي للمتبوعية هو الاقتضاء للتحيز المعين فقط حتى ينحصر المتبوعية في المتحيز بالذات
قال وان اريد كونه تابعا في التحيز اقول ان صح القول بان المعقول من قيام الشيء
بالشيء اذا جاز تحيزهما ان يكون تحيز القايم تابعا لتحيز المقوم به وان الحسن مما يجوز تحيزه فلزوم القيام
بهذا المعنى ظاهر قال وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة اه اقول فان قلت ان اراد
بالتوقف توقف نفس عدمية النفي على نفس وجودية المنفي فلا نم لزوم الدور اذ انبت وجودية المنفي
بعدمية النفي والموقوف عليه العلم بها وان اراد توقف العلم بالعدمية على العلم بوجودية المنفي فلزومه
مسلم ولكن وجودية اللامعدوم لا تتقيد ذكر على ما يدل عليه قوله بدليل وجودية اللامعدوم قلت
نختار الشق الاول فتقرير كلامه هكذا معنى توقف عدمية النفي على وجودية المنفي ان النفي المعروض
للعدم هو النفي الذي يكون ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا

يكونه

يكونه معدوما وكونه سلبا مطلقا او لصدقه على المعدوم يكون هذا الاستدلال باطلا فلا بد ان يستدل عليه
بكونه سلبا لامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا ولو اثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبتة بها يكون
يكون دورا مضمرا قال ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص اه اقول والظن ان الوجه لهذا التخصيص
هو التنبيه على انه قصد به الايماء الى ان الله تعالى قادر على القبايح خالق له كما هو مذهب اهل الحق ببيان
وجه الايماء ان المص توهم ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل
وان الله تعالى هو المؤثر التام يدل عليه قوله فيما سيجيء هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الخبر فالآن حينئذ الى
اثبات ما هو الحق اه فاذا ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في القبيح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى على
مقتضى زعمه فيحصل ذلك الايماء فتامل قال فلان لزوم الرجحان بلا مرجح اقول يمكن ان
يراد بعدم التوقف على مرجح عدم التوقف مرجح مستقلا في العبد كالاختيار ويكون قوله وايضا يكون رجحانا
من غير مرجح وهو مبنيا على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير الضروري يحتاج في وجوده الى الارادة التي
بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يحتج ذلك الفعل الى مرجح مستقلا في العبد لم يجب وجوده بالنسبة
الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح المستقل الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المستقل
في العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب وايضا يمكن ان يراد به عدم التوقف على مطلق المرجح ويراد بالاتفاقي
ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او يراد ما لا يكون حصوله بسبب يقتضيه كما فسره الفاضل
الشريف في بعض كتبه فلا يرد قوله لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة وانما يرد ذلك
لو كان المراد بالاتفاقي ههنا ما يقابل السبب الذاتي على معنى ان الفاعل ان كان تاديته الى المسبب دائما
او اكثريا بان يكون مقارنته بشرايط تاثيره كذلك يسمى ذاتيا ومسببه سببا ذاتيا وان كان مساويا او اقليا
يسمى اتفاقيا ومسببه مسببا اتفاقيا قال الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح اقول لا يقال
هذا السؤال لا يرد على تقرير المص لانه ابطل كون الاختيار مرجحا موجبا لوجود الفعل بلزوم التسلسل فيه وحكم
بان سلسلة المرجحات منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده لانا نقول لا يندفع السؤال
بمجرد هذا التقرير ما لم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن ان يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب كون الفعل
اضطراريا اذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا سواء كان الاختيار الموجب من جهة
الفاعل كما في الباري تعالى او من غيره كما في العبد على مذهب المعتزلة قال وعن الثاني ان تعلق

ارادته اقول اعترض عليه بانه ان اراد بالتعلق الذى يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم
قدم المراد ايضا وان اراد التعلق المعنوى فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذى به الحدوث
فى وقته ولو قلنا ان ارادته تعلقت فى الازل بوجود زيد فى زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى
تعلق آخر حادث لم يتم لاحتياج وجوده فى ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه قال
وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده اقول فرقوا بين كون سبب وجوب الفعل نفس الفاعل
وبين كونه غيره بان الثانى ينافى استقلال الفاعل بالاختيار فى الفعل دون الاول وقالوا ان ارادة القديم
مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه بخلاف العبد قال الفاضل الشريف
فى موضع من شرح المواقف استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل
بها ليس اختياريا بالنظر اليه شائبة الايجاب وقال فى موضع آخر منه ان ارادة احد الضدين
ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال
اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا
قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة
واحدة تارة بهذا وبذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا كلامه لا يقال
اللازم من كون تعلق الارادة لذاتها وكون الفعل واجبا عاليس اختياريا ان لا يتحقق صحة الفعل والترك
بالنظر الى الارادة وتعلقها وهو لا يستلزم انتفاء الصحة بالنظر الى القدرة وذات الفاعل حتى يلزم الايجاب
لانا نقول اذا توقف صدور الفعل عن الفاعل على شئ يمتنع حصوله بالنظر الى ذلك الفاعل امتنع
ذلك الصدور منه بالنظر اليه وان كان ممكنا فى نفسه فلو فرض ان الفاعل اقتضى ارادة يقتضى تعلقها
باحد الضدين على التعيين يكون صدور الضد الذى امتنع تعلق الارادة به بالنظر الى ذلك الفاعل ممتنعا
بالنظر اليه فلا يثبت صحة الفعل والترك بالنظر الى ذلك الفاعل فلا يثبت القدرة حيث يثبت الصحة
بالنظر اليها ومن انصف عن نفسه وراجع الى عقله ثم علم ان كلام ذكر الفاضل فى الموضعين فى غاية
المتانة ونهاية الرصانة ومن شكك فيه فهو معاند مكابر لمقتضى عقله ان كان ممن يعقل قال
فيلزم التسلسل اه اقول انما يلزم ذلك لو لم ينته الى ما يكون اعتباريا وهو ممنوع اذ لا يلزم من

كون

كون الطبيعة موجودة وجود جميع افرادها والقول بان هذا التحكم وترجيح بلا مرجح مما لا يسمع فى امثال هذه المقامات
لانه ان اراد بعدم المرجح عدمه فى نفس الامر فممنوع وان اراد عدم العلم به فلم ولكن لا يفيده قال
او يكون ايقاع الايقاع نفس الايقاع اقول هذا مشكل لان ايقاع الشئ اضافة ونسبة بينه وبين
الموقع فلا يكون نفسه سواء كان ذلك الشئ نفس الايقاع او غيره اللهم الا ان يقال اراد بالعينية
نفى الزيادة بحسب الخارج على معنى انه ليس بموجود متميز عن متعلقه فى الخارج وهذا المعنى يتحقق
بمجرد كونه اعتباريا فيؤول الى ما ذكرنا من المنع ويندفع بما سيجئ من ان الايقاع من جملة علل الشئ فيتغاير
قطعا ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه وما ذكر فى حواشى شرح التجريد من ايراد السؤال بمنع
وجوبية جميع الافراد فى وجود طبيعة واحتمال العينية على لزوم التسلسل من وجوديته الوجوب
فانما هو بناء على الطبيعة وقد صرح فى شرح المواقف ببطلان ذلك الاحتمال واشار الى التاويل الذى
ذكرناه فى الايقاع قال ولا يخفى انه انما يلزم اقول لا يخفى عليك ان تجويز كون الشئ
اثر النفس وان تأثيره اثر الغير امر غير معقول والا يلزم جواز اتصاف المؤثر بالتأثير حال كون تأثيره اثرا
لغيره وهو باطل لاستلزامه انتفاء فاعلية لانه لا يخ اما ان يكون تأثيره بالايجاب او بالاختيار والكل
بنافى كون الاتصاف بالتأثير اثر الغير اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لو قطع النظر عن ذلك
الغير لم يتمكن منه التأثير والايجاد ومعه تجب وهما ينافيان الاختيار قال ثم يلزم التسلسل ايضا
اقول فان قيل يراد المص بالمعنى المصدرى الذى فرض وجوده مطلق التأثير والايجاد فيلزم
من وجود جميع افراده القديمة والحادثة فيلزم التسلسل على تقدير انتهاء الايقاع الحادث الى الايقاع القديم
ايضا لان الايقاع القديم موجود ممكن فلا بد من تأثير المؤثر فيه فذلك التأثير موجود على ذلك التقدير
فلا بد من ما ثر آخر وهلم جرا قلنا ما ذكره فى الدليل الثالث من ان الايقاع معناه التكوين
عند الاشعرى يدل على ان المعنى المصدرى المفروض وجوده هو الاحداث لا مطلق التأثير والايجاد
نعم يلزم التسلسل على هذا التقدير ايضا لان معنى الاحداث الايجاد بعد العدم فوجوده يستلزم وجوده
لانه جزؤه فيلزم على تقدير وجود الاحداث التسلسل فى التأثيرات وان انتهى الايقاع بمعنى الاحداث
الى الايقاع القديم لكن هذا التسلسل ليس تسلسلا فى الايقاع بمعنى الاحداث بل فى مطلق التأثير والايجاد
والظاهر من كلام المص لزوم الاول فلذلك منعه الشارح قال والالتزام ليس بتام اقول

مراده بنفي كون التكوين صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة نفي وجوده لا نفي ازليته فقط بان يكون صفة
حقيقية حادثة والا يلزم تجويز كون الباري محلا للحوادث وهو خلاف مذهب الاشعري ولا نفي مغايرته
للقدرة فقط بان يكون موجودا ازليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده غير المكون بخلاف القدرة
لا يقال فعلى هذا يلزم ان لا يكون الايجاد بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام
على مذهبه لانا نقول يجوز ان يكون مراده بالعينية نفي زيادة التكوين على المكون بحسب
الخارج كما ذكره الشارح في شرح المقاصد والتحقيق في هذا المقام ان مراد الاشعري بالنفي في قوله
ليس التكوين صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ليس نفي القيود كلها معا لظهور ان نفي المغايرة مناف
لنفي قيدي الازلية والوجودية بل نفي بعضها على تقدير آخر وبيانه ان صفة التكوين التي اثبتها
الخصم اما ان يريد بها المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود او يجعلها
عبارة عن الصفة التي بها يتكون الاشياء لاوقاتها فعلى الاول ينفي وجودها وازليتها وعلى الثاني مغايرتها
والمقصود هو المعنى المصدري فيتم الالزام قال اما توقف وجود الممكن على علة موجودة اقول
ان اراد بالممكن في قوله الممكن محتاج الى علة موجودة لا يقتضي وجوده ولا عدمه فظاهر انه بمجرد ملاحظة
هذا المفهوم لا يمكن الجزم بالاحتياج الى الموجد جزما ضروريا اذ يحتمل عند العقل ان لا يقتضي الممكن كلا الا
فيكون الوجود اولى به من غير ان يصل الى حد الوجوب فيكفي هذه الاولوية في وقوعه من غير احتياج الى علة
موجدة وان اريد ما يساوي طرفاه فاحتياجه الى العلة للترجيح ضروري واما الى العلة الموجدة فلا بل
صحته غير مجزومة على مذهب من يجوز الايجاد بلا توقف على الوجود كما في الواجب على مذهبه اذ يحتمل
ان يكون الممكن موجودا في نفسه بشرط غير مستند الا ماهيته من حيث هي واما على مذهب غيره وان كان
مجزوما بها ولكن بواسطة المقدمة القائلة بان الايجاد فرع الوجود واذا اريد ما لا يكون وجوده ولا عدمه
من ذاته كما ذكره الشارح فاما ان يراد به ما لا يكون ذاته علة فاعلية لوجوده اعم من ان يكون علة
تامة او ناقصة فيكون معنى الواجب على هذا القياس ما يكون ذاته علة فاعلية لوجوده اعم من ان
يكون علة تامة له او ناقصة فيلزم ح ان يكون الوجوب منافيا لاحتياج الواجب الى شرط خارج عن
ذاته او يراد ما لا يكون ذاته علة تامة فاعلية فيمتنع ح ضرورية تلك القضية لانه لا يلزم من عدم كون
الممكن علة تامة لوجوده ان لا يكون علة فاعلية له بشرط خارج عنه فلا يلزم الاحتياج الى علة موجدة

غير ذاته والجواب نريد به ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته ونختار الشق الثاني من شقي الترديد فيه
ونريد بالعلة الموجدة العلة الكافية في وجود الممكن لا مطلق العلة الفاعلية نحو لا يرد المنع فافهم
قال وجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها اقول المراد بوجود العلة حصولها
سواء كانت موجودة او مركبة من الموجود والمعدوم لا ان يكون موجودة بجميع اجزائها فان قيل
قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودا ينافي كون العدم جزءا منها اجاب الفاضل
الشريف عنه في حواشيه لشرح التجريد بان المراد هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان
يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من
حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما انه يجب
وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم به العقل ضرورة ولا قام عليه برهان ولا يخفى عليك ان ما ذكره يدل
على ان المراد بوجود العلة التامة حصول الجزئيات التي لها مدخل في وجود المعلول من الوجود فقط
والعدم والوجود معا حيث قال هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها ولا شك انه يعم الموجود
والمعدوم فلا وجه للتخصيص بالموجود ولا الاشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الحيثيات
حتى يوجه التخصيص بان تلك الخصوصيات كلها يجري في الموجود ون المعدوم وايضا اجزاء العلة التامة
لا تنحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج
عنه فالاولى ان يذكره ايضا قال بل يكفي بالامكان العام انما قيد بالامكان العام لان نفي
الامتناع لا يستلزم الامكان الخاص هو ظاهر قال واما الملازمة يعني ان عدم لزوم المحال من
فرض الوقوع لازم للممكن والايجاز ان يلزمه المحال مع ان استحالة ما فرضناه ممكنا قال واما بطلان
اللازم يعني ان عدم لزوم المحال من فرض الوقوع غير متحقق ههنا بل نقيضه ثابت لانه يلزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موجودا ويرد عليه انه ان اراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول
بدونه فلا نم لزومه للعلية بل هو اول المسئلة وان اراد ما يجوز ان يكون له مدخل فيه فلزومه
للعلة مسلم ولكن يمنع لزومه لذلك الغرض اذ يجوز ان يتوارد على المعلول الشخصي على سبيل البدل
فلا يلزم من انتفاء احدهما عدم المعلول ولا يكون العلة غير موقوف عليها وان اراد معنى آخر فلا بد
من بيانه واثبات لزومه للعلة قال بل امكن عدمه قد يقال لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير

ضرورية العدم مع انها قسم من الامكان العام المقيد بجانب العدم فلا يبطل الملازمة في قوله
لوكان عدم الممكن على تقدير وجوده الجملة ممكنا بالامكان العام لما لزم من فرض وقوعه مح فالاولى ان
يقرر كلام المص هكذا ان الفاعل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف عليه التاثير وجب وجود المعلول
منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده وصدوره فاما ان يمتنع او يمكن والاول بط بالضرورة
فلهذا لم يتعرض له المص بل جزم بالاحتمال الثاني واما الثاني فلما ذكره قال صاحب التوضيح في الزمان
الذي وجد ان وجد بالايجاد شئ آخر اقول ان اراد بقوله بالايجاد شئ آخر بسبب ايجاد شئ يكون
معنى مقابله من غير سببية ايجاد شئ فيرد المنع على الملازمة في قوله وان وجد من غير ايجاد شئ لان ما
سلموا استحالته هو الوجود بدون الايجاد لا الوجود بدون سببية الايجاد ولا يلزم من نفي سببية
انفكاك الوجود عنه حتى يلزم ما سلموا استحالته وان اراد به مع ايجاد شئ على ان يكون الباء بمعنى مع
منع الملازمة في قوله ان وجد بالايجاد شئ قال صاحب التلويح ويظهر بهذا التقرير ان في عبارة
المص اه اقول ويظهر به ايضا ان في تقرير المص خللا كما نبهناك عليه قال فجوابه ان المراد
هو الاول اه فان قيل يمكن ان يحمل الرجحان بلا مرجح على هذا المعنى ايضا فعبارة من قرر الدليل
هكذا اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير وجب وجود المعلول والا لامكن اذ لا وجه لامتناعه فح لا يخ
اما ان يكون وجوده بامر زايد اولا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير
وجب وجود المعلول والا لامكن اذ لا وجه لامتناع فح لا يخ اما ان يكون وجوده بامر زايد اولا والاول
يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزايد منها والتقدير بخلافه و
الثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح قلنا لا وجه له لانه ابطل احتمال كون الوجود بامر زايد باقتضائه
ان لا يكون جميع جهات التاثير جميعا فاعتبر الجميع بالنسبة الى التاثير دون الاثر فلذلك اعترض
الفاضل الشريف على هذا التقرير في حواشيه لشرح التجريد فقال ان اراد بامكانه في قوله
والا لامكن ان تساوي طرفي وجوده وعدمه لم يصل الى حد الوجوب والامتناع فهو مسلم ولا يحكم
منه نفعا لجواز ان يكون مع ذلك وجوده عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده
معه بلا امر زايد لم يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح ليكون مح بل يلزم وقوع الطرف
الراجح واستحالته ممنوعة واردت بامكانه ان يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه فهو

ممنوع

ممنوع لما ذكرنا من جواز رجحان وجوده غير منته الى حد الوجوب قال فلنا اذا اعتبر المعلول
نوعيا وانت خبير بان مبنى السوال والجواب انما هو وجود الكلي الطبيعي في الخارج وفساده يبتني فالصواب
في الجواب ان يقال معنى تعليل النوع بالعلل تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبايع حتى تعلل
في ضمن الافراد بعللها ولا شك ان انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء المعلول من تلك
الافراد فان الضوء المستند الى النار مثلا ينتفي بانتفائها ولو المستند الى الشمس وغيرها قال
واعلم ان ما ذكره المص في تقرير الدليل من لزوم الرجحان بلا مرجح على معنى وجود الممكن في غير
ان يوجده شئ امبني على ان الايجاد من العلل كما ظهر من تقرير الشارح والجواب وان كان ما ذكره
المص في تقرير الجواب يشعر بعدم الابتناء اذ لم يجزم بكون الايجاد امرا يتوقف عليه الممكن حيث قال
ان وجد بالايجاد ومن جملة ما يتوقف عليه اه قال والحق انه اعتباري عقلي فحينئذ لان كونه
اعتباريا ومتاخرا في الذهن لا ينافي احتياج الممكن اليه لان الاعدام يجوز ان يكون شروطا للموجود
وان التاخر بحسب الذهن لا ينافي التقديم بحسب نفس الامر كالامكان مثلا فانه لكونه كيفية نسبة
مفهوم الوجود الى الماهية متاخرة عن مفهوم الموجود بحسب الذهن مع انه متقدم على اتصاف الماهية
به في نفس الامر والشارح اعترف به في الوجوب على ما يجيء عن قريب قال والمشهور اه تقريره
ان المعلول اذا لم يجب وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان
آخر فاختصاصه بذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا يكون العلة التامة علة
تامة وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك
بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يجوز ان يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز
عند بعضهم وانما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح وتقرير الاندفاع ان المختار مع ارادته او تعلقها
يرجح احد المقدورين على الاخر لا لرجح والمفروض ههنا ان المختار مع ارادته او تعلقها موجود في
الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الموجود في احدهما دون
الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه بط بديهة واتفاقا قال فان قيل لم لا يكفي اه اقول
قيل هو السوال غير موجه بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه الوجود قال يعني انها مع كونها اولية اه يرد عليه ان الكلام في وجوب الممكن عند

حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهي احتياج الممكن الى علة يجب وجود المعلول عنده وجوبا
لان الاحتياج الى علة تامة مطلقا وان المفهوم من كلامه السابق ضرورية الثاني فقط حيث جزم بضرورة
وحكم على ما اورده في صورة الاستدلال عليه بكونه تنبيها ولم يتعرض لضرورية الاول فلو كان هذا ضروريا
ايضا لم يكن للتخصيص وجه وايضا وقوع الاستدلالات عليه من الفريقين بحيث يعد عدها من
الشبهات ينافي اوليته وعكس دفعه بانه قصد به المبالغة في الوضوح فكانه قال انها مع كونها
ظاهرة مقطوعا بها كالاوليات لسهولة الانتقال منها الى مباديه الواضحة القطعية مشهورة بينهم
قال اعترض الحكماء عليه اه فان قيل نختار الشق الاول ولا يلزم قدح الحادث لانه
اختار في الازل ان المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحالته قلنا ان كان كذلك
الاختيار وتعلقها علة تامة يلزم قدم المعلول ان كانا قديمين والا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار
وتعلقها فيلزم التسلسل وان يكن علة تامة يتوقف الحادث الى امر آخر فيلزم التسلسل او قدم المعلول
قال وقد اشتهر فيما بين الحكماء وههنا اشكالان الاول ان هذا السبق الاول غير متحقق
لان الوجوب وصف ثبوتي يستدعي ثبوت الموصوف اما في الخارج او في الذهن فيكون المعلول الاول
محتاجا في اتصافه بتلك الصفة الى وجوده اما في الخارج او في الذهن والاول ظاهر البطلان وكذا الثاني
لان الوجود الذهني للمعلول الاول بالنسبة الى الباري تعالى غير متحقق على مقتضى زعمهم لان علمه به علم
حضوري وهو ليس وجودا ذهنيا انما الوجود الذهني هو العلم الانطباعي ولا بالنسبة الى نفسه
ولا الى ما تاخر عنه للزوم الدور لان ثبوت الوجود الذهني له بالنظر الى نفسه والى ما تاخر عنه موقوف
على وجوده الخارجي الموقوف على وجوده الذهني لا يقال لا نم انه وصف ثبوتي لان مرادهم
بالوجوب ههنا امتناع العدم وهو ليس بثبوتي لانا نقول بل مرادهم بالوجوب الترجيح
الواصل الى ذلك الحد يرشدك اليه تتبع كلماتهم في هذا المقام ولا شك انه صفة ثبوتية قائمة بالموجود
بخلاف امتناع العدم ولا يتوهم ان الترجيح انتفاء المساوات لانه قد يكون بالمرجوحية ويدل على ان
المراد بالوجوب ههنا ما هو صفة ثبوتية ان الفاضل الشريف قال في شرح المواقف والحق
ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري
يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج وبيان وجه الدلالة

انه

انه قيد اتصاف الممكن بالوجوب الاعتباري حال كونه متصورا فلو لم يكن الوجوب ثبوتيا لم يحتج الى ذلك
التقييد لان الصفات السلبية لا يقتضي كون موصوفاتها موجودة لا خارجا ولا ذهنا على ما حققه ذلك
الفاضل في كتبه لا يقال لم لا يجوز ان يكون مراده بقوله حال ما يكون متصورا عائدا الى الترجيح
لانا نقول فيلزم ح اقتضاء ثبوت الصفة للموصوف في نفس الامر ثبوتها فيها وليس كذلك
كما صرح به هذا الفاضل ايضا ويؤيد كون المراد بالوجوب ههنا امرا ثبوتيا ما سيذكره الشارح من
ان الوجوب هو تأكد الوجود فكانه هو هو وبالجملة اذا استقرات اقوالهم في هذا الموضع ستتيقن
ما ذكرناه الاشكال الثاني ان الحكم بان كل ممكن متاخر عن وجوبه من العلة حكم بان الوجوب من جملة
اجزاء العلل فيكون التركيب لازما للعلة التامة مع ان بعض المحققين من المعترفين بسبق الوجوب صرح
بنفي اللزوم بناء على ان العلة الفاعلية والمعلول يجوز ان يكونا بسيطين ولا يتوقف تأثير الفاعل
فيه على شيء من شرط وغرض وزوال مانع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مراد ذلك الفاضل بالعلة التامة
التي نفى عنها لزوم التركيب مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب كما اراد وذلك بالعلة التامة في
قولهم يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة على ما سيجيء قلنا ذكر ذلك الفاضل في حواشيه
لشرح التجريد ان تعريف العلة التامة بمجموع ما يتوقف عليه يشعر بدوام التركيب فيها وليس بلازم
فالاولى ان يعرف بما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على امر غير خارج عنه فالمفهوم من هذا الكلام كون المراد
بالعلة التامة معناها الحقيقي لان مراد من عرفها بمجموع ما يتوقف عليه الشيء تعيين معناها الحقيقي فلو كان
مراد ذلك الفاضل معناها المجازي لم يكن للاعتراض وجه هذا واعلم انه قال الفاضل الشريف في حواشيه
لشرح التجريد قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا
بالغير وقد تبين ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب على
الوجود ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في
زمان العدم فلا اجتماع وبهذا الجواب يندفع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه
بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية بل الوجوب السابق حال العلة قبل وجود المعلول وقال في
شرح المواقف ان كل صفة لا يجب تأخرها عن موصوفها لا ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة هذا كلامه في الموضعين

ولايخفى ان المفهوم مما ذكره في شرح المواقف ان الوجوب لو كان موجودا في الخارج لجاز اتصاف الماهية بها
حال عدمها وهو مخالف لما ذكره في حواشيه لشرح التجريد حيث حكم فيه بان سبق الوجوب اذا كان ذاتيا
لايلزم من وجوديته جواز اتصاف الممكن به حال عدمه في الخارج وايضا يرد على ما ذكره في شرح المواقف
ان وجودية الصفة التي لايجب تاخرها عن موصوفها انما يستلزم جواز الاتصاف بها حال العدم اذا
امكن انفكاك الصفة عن الوجود كالامكان مثلا واما اذا كانت لازمة له كالوجوب مثلا فلا يلزم
من وجوديتها ذلك الجواز **قال** وان اريد السبق الاحتياجي اه **اقول** هذا الدليل اذا
لخص يدل بعينه على ان الايجاد ليس محتاجا اليه مع ان المستدل معترف به بيانه انه ان اريد بسبق
الايجاد والاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل ايجاده بل الامر بالعكس
وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما براد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة
وكلاهما باطل اما **الاول** فلانه لا ايجاد مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ الايجاد
انما يحصل بعد الوجوب او مع التساوي يمتنع الوجود والايجاد وهو يتوقف على العلة التامة فيكون
الايجاد موقوفا عليها ايضا لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واما **الثاني** فلان
الايجاد اذا كان مما يحتاج اليه الوجود يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود فيكون جزءا من العلة
التامة فيلزمه تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لانه لايحصل بسبب العلة الناقصة
كما ذكرنا فلابد ان يكون حصوله بسبب العلة التامة فيكون الايجاد اثر العلة التامة متاخرا عنها
وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليه **قال** لكنهم ارادوا حين قالوا اه **اقول** فيه نظر من
وجهين **الاول** ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب ربما يكون مركبا من المادة و
الصورة فلا يمكن ان يكون ذلك المجموع بجميع اجزائه علة للوجوب والا لتقدم تلك الاجزاء عليه
فيلزم تقدم المعلول على نفسه لانه عبارة عن مجموع المادة والصورة الذي هو علة متقدمة على الوجوب
المتقدم على المعلول **الثاني** ليس المراد بقولهم يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ان
الوجوب معلول للعلة التامة بل مجرد مقارنته لها سواء كان اثرا او لم يكن وتاويل الشارح كلامهم
بما ذكره لاجل ان المتبادر من مقارنة الشيء للشيء خروج الشيء المقارن **لانا نقول** في لايكون
لايراد هذا التاويل في هذا المقام وجه لانه بصدد بيان دفع التنافي بين كون الوجوب اثرا

للعلة

للعلة التامة التي وقعت في كلامهم وكونه من اجزاء العلة التامة وبيان ان ذلك الفساد الذي
اورده المص على سبق الوجوب لايرد على قولهم هذا فذلك التاويل فتدبر الشان ان مرادهم بالوجوب
في ذلك القول الوجوب الذي يمكن ان يكون الممكن عند انتفائه مع تحقق العلة التامة موجودا تارة
ومعدوما اخرى ولذلك انكر الوجوب عند تحقق العلة التامة وبعضهم جوز حصول الاثر منها بطريق
الاولوية وامكان الطرف الآخر فلو ارادوا بالعلة التامة في ذلك القول مجموع ما يتوقف عليه الشيء
سوى الوجوب لم يمكن الحكم بكون المعلول ممكن الطرفين على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة
بالمعنى المذكور اذا كان المعلول مركبا من المادة والصورة لانه يكون ح ممتنع العدم البتة ولا يمكن
لمخالفتهم تجويز صدور المعلول عن العلة التامة مطلقا في صورة انتفاء الوجوب بل لابد ان يقيدوا
بكون المعلول بسيطا فتدبر فالاولى ان يقال ارادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه التاثير سوى الوجوب **قال** وان اريد ثم السلب الكلي اه **اقول** لايقال لا يتحقق
الوجوب بالعلة الناقصة لان العدم معها يكون اولى فيكون الممكن ح ممتنعا بالغير والوجوب بالغير ايضا
فلا يجتمعان **لانا نقول** ان اريد بالاولوية العدم مع العلة الناقصة ان العدم يكون اولى
عند حصولها مطلقا اعم من ان يحصل معها ساير العلل الناقصة اولا فلا نم ذلك بل هو اول المسئلة
وان اريد ان العدم يكون اولى عند حصول هذه العلة الناقصة فقط بدون ساير العلل الناقصة فمسلم
ولكن لاينافي ان يحصل ببعض العلة اولوية طرف الوجود واصلا الى حد الوجوب فيحصل بها المعلول
قال والا فالمعلول يتاخر عن العلة لامحالة **اقول** هذا على اطلاقه غير صحيح لان العلة
التامة ربما يكون مركبة من المادة والصورة فيلزم من تقدمها على المعلول تقدم الشيء على نفسه مع
انضمام امر آخر ان كان له علة فاعلية فقط كما في المركب الصادر عن المختار وهو اخس بطلانا
من مجرد تقدم الشيء على نفسه **قال** ولم يلاحظ مقارنتها بالذات اه **قد يقال** ان اراد سبق
الوجوب الذي نبه ههنا على منشاء الغلط فيه السبق اللازم للعلية لايكون الترديد الذي ذكره بقوله
ومقدم من حيث ان الاثر محتاج اليه فلا يبطل حتى يتم السؤال وان اراد معنى هذا التقدم المذكور فلا
معنى لابطاله وان يقصد بيان منشاء الغلط فيه لظهور رجحته وما ذكر من عدم ملاحظة مقارنة الوجوب
والوجود بالذات لايقتضي بطلان سبق الوجوب بهذا المعنى لانه من الاعتبارات العقلية يدل عليه

قوله الشقرار الترديد [illegible] مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب مجموع ما يتوقف عليه الشيء [illegible] الا ما ذكرنا من التاويل

ولهذا جوزه حيث قال وللعقل ان يعتبرهما معا متاخرا ومتقدما بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم
يكن اختلافا في الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره لان المراد باعتبار العقل ههنا الاعتبار المطابق
لنفس الامر لا الفرض المجرد فالقوم لما رأوا كون الوجوب محتاجا اليه جزموا بسبقه وعدم ملاحظتهم
المقارنة والتاخر لا يقتضي عدم الجزم بهما على تقدير الملاحظة ولا يجزم بعدمها فلا يلزم عدم الاختلاف
في نفس الامر ولا عدم اعتبارهما فلا يكون قول المص ثم العقل اه بيانا لمنشأ الغلط بل هو كلام
ضايع لا طائل تحته قال لم يكن المفروض قبل الوقت اه اقول المطابق لتقرير المص
ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث قديما الا انه للاشارة الى دليل آخر عدل الى
ما ذكره قال صاحب التوضيح فيلزم ان هذه الاحتمالات التي اوردت في تالي الشرطية اعني قوله
ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة اه انما هي على تقدير دخول الحادث في جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن فاذا كانت علة الحادث موجودات محضة يدخل فيها الحادث بناء على ذلك الفرض
يلزم انتفاء الواجب فقط فالاولى ان يترك قوله اما قدم الحادث قال لان هذه القضية ثابتة
الاولى ان يحذف هذه القضية من البين ويستدل بدليلها على قوله واللازم بط او يترك قوله ان علة
الحادث لو كانت موجودات مع معدومات وقوله واللازم بط كما تركهما المص لحصول المقصود
في كلتي الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبر قال الكلام انما هو على تقدير حدوث اه
لان المفروض حدوث بعض ما يتوقف عليه زيد الحادث حيث قال في اي حين كون بعض ما يتوقف
عليه زيد الحادث حادثا فلم يلزم من كون العدم الموقوف عليه ازليا ازلية جميع العلل حتى يلزم قدم
الحادث لان الحادث من جملة اجزائها فرضا قال نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة يعني ان المقدور
وان كان حدوث بعض الموجودات مع العلة الا ان الموجودات كلها مستندة الى الواجب القديم
فيكون ذلك البعض ايضا قديما في نفس الامر وان فرض حدوثه والا يلزم التسلسل في الحوادث او انتفاء
الواجب او تخلف المعلول عن العلة او توقفه على عدم حادث وهو خلاف المفروض لان العدم الحادث
اذا كان موقوفا عليه لذلك البعض يكون موقوفا عليه لزيد الحادث ايضا لان علة العلة علة
وهو خلاف المفروض فثبت انه لو كان العدم الموقوف عليه ازليا يكون جميع اجزاء العلة ازليا فيلزم
قدم زيد الحادث وهو المطلوب ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا وان دل على ازلية العلة المستلزمة

لازلية

لازلية المعلول الآن ما ذكره المص يدل على ان قدم المعلول يترتب على حدوث بعض العلة التامة ويلزم منه لان
هذه الاحتمالات التي اوردها ههنا انما هي على فرض حدوث العلة التامة لوجود زيد الحادث سواء كان ذلك البعض
ازليا على تقدير آخر اولا فلا يلزم من ازلية العدم الموقوف عليه ازلية المعلول على مقتضى اسلوب المص
فالمطابق لاسلوبه ان يقال فيلزم انتفاء الواجب او تخلف المعلول عن العلة او خلاف المفروض فتامل
قال بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين هذا شيء بان الجزء اذا كان مركبا من المعدوم
والموجود يكون انعدامه باحد الطرفين فقط اعني انعدام الجزء المعدوم فقط او كلا الجزئين واما انعدامه
بانعدام الجزء الموجود فقط فهو ينافي تركب الجزء لانه يكون الجزء الذي انعدم عمرو بزواله من قبيل
الموجود المحض الذي هو القسم الاول ولا يخفى عليك انه لا فرق بينه وبين انعدام المركب بانعدام
الجزء المعدوم لانه يكون انعدام عمرو بانعدامه مركبا في نفس الامر كما في الاول قال فلذا عبر عنه بهذا
الشيء اي فلكون زوال المركب بزوال المعدوم فقط او بزوال كلا الجزئين وكون زوال المعدوم بزوال عدمه
عبر عما لا يكون موجودا محضا بما يكون بزوال العدم مدخل في زواله فان قلت كيف يعبر به عن ذلك
مع انه اعم منه لان ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله كما يكون المعدوم جزءه او نفسه يكون خارجا عنه
ايضا بان يتوقف على عدم خارج عنه وايضا مقابله اعني ما لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله ليس بلازم
لمطلق الوجود المحض بعين هذا الدليل فكيف يمكن ان يعبر بذلك عن هذا كما يدل عليه قوله فكانه قال
اما ان لا يكون لزوال العدم اه قلت ليس المراد بالعدم في قوله وذلك الجزء اما ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال العدم المطلق بل العدم المنسوب الى ذلك الجزء العارض له او لجزئه بقرينة مقابلته
لقوله اما ان يكون موجودا محضا وكذا المراد في قوله اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فظهر اختصاص
مفهوم ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم المركب من المعدوم والموجود وبقسم المعدوم المحض
ولزوم مفهوم ما لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم الموجود المحض قال واما الثاني فلان زوال
العدم وجود اه اقول يمكن ان يستدل على هذا القسم بان يقال ان عدم العدم وجود وان عدم
العلة علة فاعلية لعدم المعلول فلو كان الوجودي علة للعدمي لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم
العدمي الذي هو الوجود فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلية للموجود وهو بط بالضرورة واعلم ان
ذكره المص من عدم العدم عين الوجود منظور فيه لان عدم العدم صفة المعدوم والوجود صفة الموجود

فان قلت يجوز ان يكون الجزء
الذى زال المركب بزواله من
المعدوم والمعدوم ايضا فلا يكون
من الموجود [illegible] ذكره قلت
معدوما لخصاص يلزم ما ذكره
ان كان زوال ذلك الجزء بزواله
في المعدوم المحض يكون قسما ثانيا
من الاحتمالات وان كان زوال
الموجود والمعدوم يكون زوال المركب
بزوال كلا الجزئين لان المركب الذى
بعدم عمرو وبسبب انعدامه يكون جزء
الجزء في التحقيق هنا وان فرض جزءا
من المركب

فلا يكون عينه غايته ان يكون مستلزماً له فلا يلزم ح من كون عدم العدم محتاجاً اليه لعدم عمرو وان يكون
وجود بكر علة له لان علية الملزوم لا تستلزم علية لازمه فلا يثبت ح ان يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم التخلف المذكور قال صاحب التوضيح واما موجودات مع
معدومات ان اراد بالمعدومات المعدوم الممكن فلا يلزم من عدم اعتباره في العلة ان لا يعتبر مطلق المعدوم
فح لا يلزم من ابطال هذا القسم بعد ابطال القسمين الاولين القول بالحال وان اراد المعدوم المطلق فلا
يلزم ان يكون مدخليته باعتبار العدم اذ يجوز ان يكون مدخلية الشيء في الشيء باعتبار ذاته بدون اعتبار
الوجود والعدم ولا ينحصر الترديد في العدم السابق واللاحق لا يقال ترديد المعدوم المطلق ونبطل
احتمال كون العلة ذات الشيء بان يقال ان كان تلك الذات ازلية يلزم ازلية زيد الحادث كما في العدم
السابق وان كانت حادثة يتوقف على شيء آخر فان كان مثله يلزم التسلسل في الامور الحقيقية الغير الوضعية
والا يلزم التخلف او عدم كون ما فرضناه حادثاً حادثاً لانا نقول نختار كونه مثلها فلزوم التسلسل
ح ممنوع لانه تسلسل في المعدومات وهو غير محال سواء فرضنا تلك المعدومات فرضية محضة اولا
والقوم صرحوا بجوازه في مواضع عديدة كالتعلقات العلمية وغيرها من الاضافات قال
فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يقال ان ثبوت القضية المذكورة انما يوجب ما ذكره لو كان المراد
بها كلما وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد يوجد من غير ان يبقى موقوفاً اما اذا كان المراد
كلما وجد الجميع يوجد زيد من غير ان يكون شيء من الاعدام مدخل فاللازم لزوم وجود الحادث لتلك
الموجودات من غير ان يكون لشيء من العدم مدخل في وجوده فيلزم منه ان لا يكون العدم جزءاً من
العلة وهو المطلوب لانا نقول الدليل الدال على ثبوت تلك القضية انما يدل على المعنى الاول
دون الثاني فلذلك لم يتعرض الشارح لذلك الاحتمال بل تعرض للاول في صورة الجزم فكانه قال اراد
بتلك القضية كلما وجد الجميع يوجد زيد من غير توقف على العدم كما هو الظاهر من كلامه فدليله لا يدل عليه
وان اراد كلما وجد الجميع يوجد زيد من غير ان يبقى موقوفاً على عدم شيء بان يكون المراد بقوله من غير توقف
على العدم من غير ان يبقى موقوفاً عليه فثبوت هذه القضية لا يوجب الا لزوم وجود الحادث قال
ويمكن تقريره بوجه آخر قد يتوهم ان ليس الغرض من هذا التقرير تصحيح كلام المص لان استلزام القضية
المذكورة كقولنا كلما عدم تركب اه مما لا حاجة اليه في اثبات المط الذي هو عدم تركب العلة من الموجود

والمعدوم

والمعدوم مع انه غير ثابت اذا اريد بالقضية المذكورة كلما وجد الجميع يوجد زيد من غير ان يبقى موقوفاً
على عدم بل المقصود دفع الاستدراك عن الدليل بان يجعل عاماً للموجود المحض والمركب اذ لا يتوجه
ح ان يقال بثبوت القضية المذكورة يكفي في المط الذي هو عدم تركب العلة كما يتوجه على كلام المص حيث
المط عدم تركب العلة من الموجود والمعدوم فقط ولم يجعل عاماً للموجود المحض ايضاً وهذا ليس بشيء
لان حاصل هذا التقرير ان العلة لو تركبت من الموجود والمعدوم لكان عدم زيد مع لان القضية المذكورة
تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات التي يفتقر اليه زيد وهكذا الى الواجب ولا تنكر
ان بيان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس في الدليل بخلاف التقدير الاول اذ
حاصل ان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لم يكن جميع الموجودات التي يفتقر اليها الحادث
مستلزماً له لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة وان هذا التقرير لا يتوقف
على ذكر الانعكاس في اثبات المط وتوهم الاستدراك في التقدير الثاني انما نشاء من ملاحظة كون القضية
المذكورة الممكنة الدلالة على المط بدون اعتبار الانعكاس بان لا يستدل على المط بلزوم كون عدم
الحادث مع كما في التقدير الاول قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار اه قيل عليه انه ليس بمعارض ولا مناقض ولا نقض اجمالي فلا تعلق له بما سبق
من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده حيث قال وبهذا يندفع
ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء
قال وضعفه غني عن البيان ووجهه ان المناسبة التي ترفع الترجيح بلا مرجح ويستلزم
بسببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول ولا شك انها كما يكون في الموجب يكون في المختار
ايضاً فلا فرق بينهما قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه اه تقريره ان
تلك القضية وعكسها انما يثبتان اذا كان علة الحادث ممكن البقاء دائماً وهو ممنوع اذ يجوز ان يكون
من جملتها الحركات الفلكية التي يمتنع بقاؤها وترتفع لذاتها لا لشيء آخر فلا يثبت الاصل والعكس ح
لا يقال لا يجوز ان يكون الحركات من جملة العلل لان عدمها السابق يحتاج الى انقطاع علة
وجودها من الموجودات منتهى الى الواجب لانا نقول لا يلزم ان يكون تلك العلة التي انتفت
الحركة بانتفائها سابقاً علة فاعلية للحركة بل يجوز ان يكون معدة والحاصل ان العدم الازلي

لكل حركة سابقة علة للعدم الازلي للاحقها وهكذا الى غير النهاية من غير انتهائها الى الواجب فان قلت قد صرح
المحققون ان قولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول مخصوص بما عدا المعدة قلنا ذلك التصريح منهم
بالنظر الى اطلاق عدم العلة والافعلية العدم السابق عام لجميع العلل بالنسبة الى معلولاتها فان قلت
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون عدم العدم السابق للحركة علة مستلزمة لعدم العدم السابق للحركة
اللاحقة لان عدم العلة علة لعدم المعلول فيلزم من وجود الحركة السابقة وجود اللاحقة وهو باطل
واجيب بان يقال كون عدم العلة علة فاعلية مخصوص بعلل الموجودات كما يشعر به قول الفاضل
الشريف حيث قال ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم
المعلول لم يكن الوجودي علة للعدمي وكيف لا فان المانع علة لعدم المعلول فلو كان عدم العلة
علة فاعلية لعدم المعلول يكون عدم المانع علة فاعلية لوجود المعلول ويقال ان عدم الشيء يجوز
ان يكون متعددا فلا يلزم من انتفاء علة بعضه انتفائه مطلقا فيجوز ان يبقى العدم الازلي للحركة
اللاحقة المستند الى العدم الازلي للسابق بسبب انتفاء سببه فلا ينتفي العدم مطلقا لتحقق سبب آخر
له وليس هذا من قبيل التوارد والمستحيل هذا واعلم ان ما ذكره الفاضل الشريف في حاشيته
لشرح التجريد من ان العدمات الازلية الممكنة يجوز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من
غير ان ينتهي الى عدم واجب اعني عدم الممتنع بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له كما
في عدمات الحوادث المتعاقبة فاذا زال بعض تلك الاعدام لوجود بعض تلك الحوادث زال العدم
المستند اليه فيكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا الى زوال بعض آخر قبله الى ما لا نهاية له
فيترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية متعاقبة متسابقة الى ما لا نهاية له مشكل لان
زوال العدم للحركة اللاحقة غير مترتب على زوال العدم للسابقة كما يشعر به قوله فاذا زال بعض تلك
الاعدام زال العدم المستند اليه لان زوال العدم هو الوجود ولا شك ان وجود المعلول لا يترتب
على وجود العلة المعدة وان بنى كلامه هذا على جواز تعدد العدم لشيء واحد يلزم المخالفة لمقتضى صريح
العقل ولما اختاره من ان العدم سلب الوجود وان السلب لا يتعدد مع وحدة الايجاب فالاولى
ان يقال ان زوال العدم الازلي للاحقة ليس مستندا الى العدم الازلي السابق فقط كما هو الظاهر من عبارته
بل لانتفاء العدم اللاحق مدخل فيه ايضا فاذا زال ذلك العدم الازلي لسابقة لوجودها وزوال

انتفاء

وهو انتفاء العدم اللاحق للحركة السابقة فان مدخلية المعدات انما هي باعتبار وجودها وعدمها اللاحقة فكما ينتفي المعد بعدم المعد الازلي ينتفي بعدم العدم اللاحق الازلي على تقدير جواز تعدد العدم يلزم من زوال العدم الازلي للسابقة انتفاء العدم المطلق لجواز ان يحصل سبب الانتفاء العدم اللاحق الازلي للحركة السابقة

انتفاء العدم اللاحق بزوال وجود الحركة السابقة زال العدم السابق للاحق ويمكن ان يقال اراد بالاستناد
مجرد التوقف وبقوله اذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه انه اذا زال
العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه عقيب ذلك الزوال لظهور ان الكلام
في المعدات وان لعدماتها اللاحقة مدخلا في زوال العدم الازلي اللاحقة فهذا الذي هو الوجود وايضا
قوله فيترتب وجودات الحوادث وزوال عدماتها الازلية متعاقبة متسابقة يدل على ما ذكرنا هذا
غاية توجيه كلامه لكن بقي فيه شيء وهو ان عدم العلة التامة علة تامة لعدم المعلول فاذا كان العدم
الازلي علة للعدم الازلي يلزم من انتفاء الاول انتفاء العلة التامة للثاني فيلزم انتفاؤه عند انتفاء
الاول بلا تعاقب ولا مخلص عنه الا بان يقال المراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول ان
عدم علة الوجود والبقاء علة لعدم المعلول وبقائه فلا يلزم من كون العدم الازلي علة للعدم الازلي
انتفاء الثاني عند انتفاء الاول وانما يلزم لو لم يكن له علة مبقية وهي انتفاء العدم الطاري فيما نحن
فيه وهو ممنوع وهذا الملخص اولى مما ذكره سابقا فتدبر قال وعدم كل سابق منها معد
لوجود اللاحق اراد بالعدم العدم الطاري لان مدخلية المعد في وجود المعلول بوجوده وعدمه الطاري
فقط كما نص عليه المحققون واما العدم السابق فمدخليته في عدم المعلول فقط هذا توجيه كلامه
وفيه نظر ظاهر لان المعد يمتنع ان يوجد مع المعلول والعدم الطاري يجامعه قال
فيرتفع لامتناع بقائها اه لا يقال ان اريد بامتناع البقاء والامتناع الذاتي بان يقتضي ذات
الحركة زوالها يلزم ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته
عنه وان اريد الامتناع بالغير فهو يستلزم امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله الى زوال
علة وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها بكون الحركة من جملة تلك الحوادث لانا نقول
المراد هو الاول قولك يلزم ان لا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثاني
والثالث خاصة فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل
يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة
فان قلت فعلى هذا القياس يلزم ان يجوز كون بعض الممكنات مقتضيا لبقائه وهو يستلزم ان
لا يصدق قولهم كل ممكن محتاج في وجوده وبقائه الى علة فاعلية غيره قلنا هذا القول

منهم مبني على ان الايجاد فرع الوجود سواء كان في حال الوجود او البقاء وما ذكرته من ان بعض الممكنات يجوز ان يكون مقتضيا لبقائه يكون ظاهر الفساد لان كون الشيء علة فاعلية لبقائه يستلزم ان يكون وجوده في الزمان الثاني موقوفا على وجوده فيه لذلك المبني قال واجيب بانه يتصور الحركة او امكان بقاء الوضع الاول او الاين بحسب الذات لا ينافي امتناعه بحسب الغير فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوبا وجوب بقائه حتى يمتنع حدوث الحركة قال فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب او كون واجب الزوال اثرا للممتنع الزوال لا يستلزم وجوب دوامه بدوام علته وانما يلزم ذلك لو كان دوام العلة اعني الفاعل الموجب علة لدوام المعلول وهو غير لازم الا في صورة كون المعلول ممكن البقاء لذاته وكون الفاعل علة تامة فلا يلزم في من كون الحركة اثرا للموجب وجوب دوامها بدوامها قال فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة اه يرد عليه انه لا وجود للطبايع ولا يمكن للعقل ان يعلل طبيعة الحركة المطلقة بشيء ولو سلم فانما هو في ضمن الافراد فاذا لم يعلل افرادها بالموجب لا يعلل المطلق في ضمنها به ايضا والاعتراض في هذا المقام ان يقال ان الحركة عند الحكماء حالة توجد للجسم في ان لا امتداد لها في نفسها ولا انقسام لكنها تستلزم امرا ممتدا سيالا هو تبدل اوضاعه او امكنته التي لا يتصور الا في زمان فيكون هي اي تلك الحالة ثابتة في كل آن من ذلك الزمان فجاز ان يكون تلك الحالة غير مسبوقة بالعدم ومستلزمة للتبدل والانتقال من وضع الى وضع على وجه متعاقب فهناك تبدلات وانتقالات غير متناهية مع بقاء تلك الحالة بشخصها وكانهم ارادوا بماهية الحركة القديمة هذه الحالة المستمرة التي توصف في كل آن بانها توسط بين مبداء ومنتهى آخرين وهكذا الى ما لا نهاية له قالوا وهذه الحالة المستمرة في ذواتها المستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علته التامة قديما والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا يرتقي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل القديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لابد هناك من ذي جهتين استمرار وعدم استقرار فمن حيث استمراره استند الى قديم ومن حيث عدم استقراره المتجدد المتعاقب لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث فينتظم به عالم الحوادث مستندا الى المبداء القديم بلا لزوم شيء

مما ذكره

مما ذكره المصنف من الفساد قال لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء اه وضعفه ظاهر غني عن البيان قال ولزم التسلسل في جانب المبداء يرد عليه ما سبق من انه يجوز ان ينتهي الى ما يكون اعتباريا فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة قال بل توجيه السؤال حاصله ان الموجود والمعدوم كما يطلقان على الثابت ونقيضه وما ذكره من الامور لا موجودة ولا معدومة على المعنى الاول يدخل في الموجود والمعدوم على المعنى الثاني اذ لا يخرج عن النقيضين فاذا اريد بهما هذا المعنى ثبت امتناع دخول تلك الامور في العلة التامة بعين الدليل المذكور وحاصل الجواب انه ان اريد به المعنى الثاني يلزم ان يراد بالموجود والمعدوم اللذين جعلا جزءا من الدليل هذا المعنى ايضا لتطبيق الدليل على المدعى فيرد المنع حينئذ على المقدمة القائلة بان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب ان جعلت تلك الامور داخلة في الافراد فعلة تلك الصورة داخلة في الموجود بهذا المعنى لان صحة هذه المقدمة انما هي على تقدير ان يراد بالموجود المعنى الاول واما على تقدير ان يراد به المعنى الثاني الشامل للموجود والحال فلا صحة لها ويرد المنع ايضا على المقدمة القائلة بان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم ان جعل تلك الامور من قبيل المعدوم لان صحتها تتوقف على ان يراد بالمعدوم المعنى الاول والغلط انما نشا من اطلاق اللفظ على المعنيين وتوهم صحة تينك المقدمتين على تقدير حمل لفظ الوجود والعدم في مقدمات الدليل على كل من المعنيين وهذا كما يقال ان كل جسم ممكن لانه مركب وكل مركب ممكن فيقال عليه يلزم من هذا الدليل ان يكون الواجب ممكنا لان الجسم كما يطلق على القابل للابعاد يطلق على مطلق الموجود ويجاب بان صحة تلك المقدمة القائلة لان كل جسم مركب موقوفة على ان يراد بالجسم المعنى الاول دون الثاني قال لان الاضافات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها اه يرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشيء بدون اعتبار نفس الصفة عنه من الوجود والعدم مثلا كما يفهم من هذا الكلام يجوز ان يكون بعض المعدومات زائلا بدون زوال عدمه لاكاتصاف بالقبلية مثلا فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكره من المحالات قال وتلك الامور ممكنة لم يرد به ممكنة الوجود والثبوت في نفسها بل ممكنة الثبوت لغيرها لان الاحوال غير موجودة وسوط وان ثبوتها غير معلل بالغير بل مقتضى ذواتها قال وان لم تكن منتفية في شيء الازمنة اقول اذا كان الايقاع قديما غير منتف في شيء من الازمنة يكون الحادث ايضا قديما بالضرورة لان الايقاع يستلزم

الوقوع غير معقول فلا يرد السوال باحتمال كونه موقوفا على آخر قال ضرورة تقدم الوسايط اه اعترض عليه بانه لا يلزم من تقدم الوسايط تقدم تلك الامور وانما يلزم ذلك اذا كان استناده الى الوسايط بطريق الوجوب ايضا وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل الصحة والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب يبطل غرض المص فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات اعني الثابتة في اثبات اللاموجود واللامعدوم على طرف ولكان قول المص فيه مستغنى عنه لان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى موثر بوجه يخلص عن القول بالموجب بالذات اذ لو تلك الامور لا يمكن نفي موجب بالذات الا بالالتزام المح مستغنى عنه فجعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بمقدر وقيد الاستناد المستفاد من قوله مفتقرة لان الافتقار الى الشي يوجب الاستناد ويخلص عن هذه الشبهة قال والتس بط بالبرهان المذكور اه هذا التس بط وان كان في الاحوال لانها من قبيل الثابت على مقتضى التعريف والتقسيم السابقين وبرهان التطبيق يدل على امتناع التس في الثابت وما ذكر من ان برهان التطبيق غير تام ليس بتام يدل عليه ما ذكره الفاضل الشريف من تحقيق ذلك البرهان على وجه لم يحم حوله شايبة شك هذا واعلم ان ما ذكره المص في هذا المقام مشكل وان فرض صحة القول بالحال لانه لا بد من استناد الحوادث الى القديم من التس في الحوادث وتلك الحوادث اما ان يكون موجودات قارة او غير قارة او معدومات او احوال والاول بطل باتفاق الفريقين والثاني على زعم المص وكيف لا وانما دليله على ثبوت الامور اللاموجودة واللامعدومة موقوف على بطلانه والثالث يستلزم ذلك التس باتفاق الفريقين على مقتضى مختار المص لان استناد المعدوم الحادث الى الحادث سوا استناد عدمه الحادث الى عدمه الحادث عند المص وان زوال الممكن ان يكون بزوال علة وجوده فح يتوقف ترتب العدمات الحادثة على ترتب الوجودات الحادثة وانه تسلسل بط بالاتفاق لانه في الموجودات المجتمعة لا في المتعاقبة اذ العدم الطارى للمعلول لا يكون علة مستلزمة للعدم الطارى لمعلوله والكلام فيه فتدبر والرابع تسلسل في الايقاعات على زعم المص حيث حكم بان تلك الامور اذا استندت الى الواجب بطريق الايجاب يلزم التس في الايقاعات ان لم يجعل ايقاع الايقاع عينه وايضا لكونه تسلسلا في الامور الثابتة قال واما ان يكون بطريق

كون

كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات اه ولا يخفى عليك ان استناد الحادث الى الموجب القديم لا يمكن الا بالتس في طرف المبدا فاذا انقطع التس في الايقاعات بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع يلزم ان يكون ذلك الحادث قديما على تقدير استناده الى الموجب وكون ايقاع الايقاع عين الايقاع لا مدخل له في جواز استناد الحادث الى الموجب القديم قال وان امكن تنبيهها اه هذا المنع غير موجه لما ذكرنا من ان برهان التطبيق يدل على استحالة مثل هذا التس وان القول بعدم تمامه غير تام وان شئت شاهدا له فارجع كتب الفاضل الشريف ولو سلم عدم تمامه فيمكن ان يبطل هذا التس بان يقال مجموع الايقاعات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شي حادث عند حدوث الحادث الموقوف عليه اذ يمتنع تقدم الايقاعات على الاثر بالزمان فلا بد ان يكون له مخصص بذلك الوقت فلو كان المخصص ايقاعا آخر يلزم ان لا يكون ما فرضنا مجموعا وان كان امرا آخر يلزم تناهي الايقاعات ان كان مخصصا بانه لان توقف المجموع لا يمكن الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض والا فخذ جميع المخصصات بحيث لا يشذ عنه شي فنقول ذلك المجموع حادث وقت حدوث الحادث فلا بد له من مخصص فان كان جزءا منه يلزم ان يكون الشي علة لنفسه ولعلله وان كان خارجا يلزم ان لا يكون ما فرضناه مجموعا ولا يتوهم كون المخصص نفس الحادث لظهور لزوم الدور على ذلك التقدير وايضا منع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع غير موجه لظهور ان المحتاج اليه مغاير بالذات للمحتاج قال فظهر الفرق بين الامرين فيه بحث لان الممكن اعم مطلقا من ان يكون ممكن الوجود في نفسه او ممكن الثبوت لغيره لا بد ان يحتاج الى موثر مستجمع لجميع جهات تاثيره فيه فان جعل هذا التاثير من جملة اجزاء العلة التامة يلزم من عدم وجوب المعلول عند حصول علته التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله بلا تاثير موثر فيه بعين الدليل السابق سواء كان هذا الحصول وجود الحاق الموجودات او الحاق غير الموجودات الثابتة للاشياء في نفس الامر وحصول كون التاثير ايجاد الا مدخل له في الممكنات الموجودة ايضا كما سبق وجعله جزءا من علل الموجودات دون غيرها تحكم محض فان البديهة لا تفرق بينهما في الجزئية وعدمها قال والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة هذا قريب من انكار البديهيات عند المص وما ذكره من الدليل لا يدل عليه لان عدم لزوم المح المذكور يقتضي وجود الممكن بلا ايجاد

لايستلزم عدم لزوم الجميع مطلقا لان نفي الخاص لايستلزم نفي العام قال فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجحات اه لقائل ان يقول بمنع الاستحالة بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتباريات وان
المرجح يجوز ان يكون منها ايضا قال الارادة والاختيار لا يعلل اه قال بعض الافاضل
ان البديهة يشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا يتعلق بشيء مشعور به لدى المريد وجوده
اولى من عدمه ويسمى غرضا قالوا وبذلك يتميز الحركة الصادرة عن النفس عن الحركة الصادرة عن
الطبيعة ومن الافعال الصادرة عن المبادي العالية اذ لا غرض لها من افعالها قال
فان قلت نحن نعلم بالوجدان ان اراداتنا موقوفة على غايات مشعور بها وجودها عندنا اولى
من عدمها واما ان كل ارادة فهي بهذه المثابة فكلا قلت من انصف ولاحظ حالته الميلانية
الوجدانية التي تسمى ارادة جزم بان تلك الحالة في نفسها مع قطع النظر عن خصوصية صاحبها
لا يتعلق الا بما هو اولى اما يقينيا او ظنيا او تخيلا كما في النائم والساهي انتهى كلامه ولا يخفى عليك
انه على ان متعلق الارادة لابد ان يكون اولى بالنسبة الى الفاعل فيكون التعليل لازما
قال لان معنى الترجيح اثبات الرجحان اه فيه بحث لان معنى الترجيح اذا كان اخراج
الشيء عن حد التساوي يلزم ان لا يكون ايجاد الممكن ترجيحا للمساوي نظرا الى ذاته لان تلك
التساوي مقتضى ذات الممكن فلا يمكن ان يزول عنها كما مر جوابه وكيف لا فان معنى تساوي
الطرفين عدم اقتضاء الذات لهما ولا شك ان هذا العدم لا يمكن ان يزول عن الممكن في حالتي
حصول الطرفين ولا حصول لهما قال قلنا ان ارادة الارادة عين الارادة لا يقال
كون العلة عين المعلول بالذات امر غير معقول فكيف يحكم بان ارادة الارادة عين الارادة
لانا نقول مراده ان ارادة تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجد نفس
الارادة المتعلقة بالحادثة فلا يحتاج ذلك التعلق في تحققه الى ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل
وفيه نظر لانه يلزم على هذا التقدير التسلسل في التعلقات وهو ايضا محال لا يقال
ان التعلق من قبيل الاضافات والتسلسل فيها جائز لانا نقول ذلك الجواز لا يستلزم
جواز التسلسل في التعلقات الارادية الحادثة عند حدوث المقدور اذ يجوز ان ينشأ من
خصوصية هذا المقسم فيستلزم استحالته وبيان ذلك انه لابد عند وجود المقدور

من تعلق القدرة به لتخصيص حدوث ذلك المقدور بوقته فاذا فرض ان ذلك التعلق حادث في ذلك
فلابد من مخصص آخر حادث في ذلك الوقت ايضا فان كان ارادة يلزم التسلسل في الارادات الموجودة
وان كان تعلقا يلزم التسلسل في التعلقات الحادثة في ذلك الوقت فنقول ح مجموع التعلقات التي
لا يشذ عنها شيء مما يتوقف عليه الحادث لابد ان يكون له مخصص بحدوثه في ذلك الوقت اذ نسبته
الى جميع الاوقات على السوية فذلك المخصص اما ان يكون تعلقا آخر فيلزم عدم كون ما فرضناه
مجموعا مجموعا واما ان يكون شيئا آخر فيلزم انقطاع السلسلة عنده ان كان مخصصا تاما والا نأخذ
جميع المخصصات بحيث لا يشذ عنه شيء فنقول مثل ما قلنا في الايقاعات او نقول ذلك المجموع حادث
فلابد من تعلق الارادة به ولا يجوز ان يكون خارجا وهو خلاف المفروض لما مر في الايقاعات واما
ان يكون نفس الحادث فيلزم الدور كما سبق مثله وبهذا التحقيق ظهر صحة ما ذكره الفاضل الشريف
في شرح المواقف من ان التسلسل في مثل هذه التعلقات مح مع كونها من الاضافات الغير الموجودة وما
ذكره في حواشي شرح التجريد من ان التسلسل في التعلقات الارادية باطل عند المتكلمين فان قلت يجوز
ان يوجه الكلام ذلك الفاضل في الموضعين بان يقال تلك التعلقات ليست من الامور الاعتبارية
الفرضية بل من الامور المحققة في نفس الامر فالتسلسل في هذا القسم مح وان جاز في القسم الاول
قلنا هذا التوجيه غير مطابق لكلام القوم حيث صرحوا بجواز التسلسل في التعلقات العلية وغيرها
من الاضافات الغير الفرضية واشترطوا في بطلانه الوجود اما خارجا كما هو مذهب المتكلمين واما
عاما للذهني كما هو مذهب الحكماء وصرحوا بجواز التسلسل في العدمات مع انها ليست من الاعتبارية
الفرضية قال واعلم ان نزاع الحكماء انما هو لا نزاع لاحد في جواز ترجيح المساوي بين ... بالنظر
الى ذات الممكن سواء كان ذلك المرجح ارادة او غيرها واما ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل
المختار فلم يقل به احد الا الاشاعرة ومراد المص بقوله ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار
احد المتساويين المثال المشهور بهذا المعنى تأمل قال بل جزء من الدليل على كون الواجب اه
استدل الحكماء على الايجاب بان الباري تع لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة لاحد الضدين
اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع وايضا يلزم تخلف
الاثر واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل في المرجحات ولا يخفى عليك فساد التحليل المقدمة

القائلة بان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وداع ممتنع فجعلوها جزءا منه قال وفيه نظر
لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده اه حاصله انه لا يلزم من تسليمهم عدم العلم بالرجحان حصول
ذلك الغرض مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو ارادوا بالمرجح والرجحان في قولهم هذا المثال لا يدل على عدم المرجح
بل غايته عدم العلم بالمرجح المرجح والرجحان بحسب نفس الامر كما زعمه المص وحكم بذلك الاستلزام وهو ممنوع
بل المراد المرجح والرجحان بحسب علم الفاعل واعتقاده وعدم العلم بالمرجح والرجحان بهذا المعنى لا يستلزم
عدم المرجح والرجحان بحسب الاعتقاد لان العلم بالشيء غير العلم بذلك العلم ولا يستلزمه ولا ينتفي بانتفائه
قال فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره اه وانما لم يورد كونه نفس الاختيار لان الدليل
الدال على بطلان ذلك دال على بطلانه بلا فرق فاذا منع هذا الدليل وبين ان هذا الاحتمال ليس مستلزم
للمحال يظهر جواز الاحتمال ايضا كذلك قال لجواز ان يكون اختيار الاختيار اه فيظهر مما سبق
من تقرير كلام المص في تقرير الدليل لا تسوى بطلان هذا الجواب حيث قال التسلسل في الاختيار باطل
لانه صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين
الاختيار فالاولى ان يترك ههنا او لا يلاحظ في تقرير كلام المص هناك بطلان هذا الاحتمال قال
او نقول لا يجب عند وجود المرجح اه لو قرر الدليل هكذا ان تمكن من الترك فان لم يتوقف صدور الفعل
عنه الى مرجح يكفي في ذلك الصدور يكون ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه وان توقف عليه
يجب لانه ح يحصل جميع اجزاء العلة التامة لا يرد ما ذكره لا يقال الوجوب بالعلة التامة لا ينافي
كون الفعل اختياريا لانا نقول ان جعل الاختيار من جملة اجزاء العلة التامة يلزم ما ذكره
من التسلسل او الانتهاء الى الاضطراري والاتعين الجبر ولا عكس دفع لزوم التسلسل بما ذكر من كون اختيار
الاختيار عينه لانه يرجع ح الى الجواب الاول ويرد على المص ايضا ان يقال ان المراد بالمرجح ههنا الداعي
وان المقدمة القائلة بان الفعل يجب عند وجود المرجح مقدمة الزامية مبنية على ما ذهب اليه الخصم
من ان الفعل يجب عند حصول الداعي الذي يترتب عليه الاختيار كما ان المقدمة القائلة بان الفعل
ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا مبني على ذلك المذهب على ما صرح به قال اذ قد لا يقع
مع تحقق جميع اسبابه اه لا نسلم ثبوت القدرة في هذه الصورة او يجوز ان سلب الله تع القدرة
على ذلك الفعل عنهم وان فرض ثبوت قدرتهم على مثل ذلك الفعل واقوى منه لا بد لنفي ذلك من دليل

[illegible]

وثبوت

وثبوت القدرة بمعنى سلامة الاسباب غير مفيد قال وهذا الكلام غير صالح للالزام اه اقول
لم يذكر المص هذا الكلام للالزام بل لاثبات ما هو الحق عنده لان الدليل الذي جعله جزءا من الدليل برهان
على ما يدل عليه قوله فيما سيجيء برهان آخر وما ذكره المحققون من احتمال كون الارادة شوقا غير صحيح
اذ الشوق ربما يتعلق بالشيء يعتقد المشتاق انه غير مقدور له كالشوق الى لقاء الحبيب لمن يعلم ان
الوصول اليه غير مقدور له بخلاف فان العاقل لا يريد ما يعلم انه غير مقدور له وايضا ان الانسان ربما
يريد تناول ما لا يشتاق اليه كشرب الادوية المرة لدفع مرضه ويشتاق الى ما لا يريده كتناول اللذائذ
المحرمة بالنسبة الى المتقي وقد يفرق بينهما بان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة ولذلك قالوا
ان ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهواتها وفيه نظر لان الارادة اذا كانت مقدورة لنا
احتاجت الى وجودها الى ارادة اخرى وسلم جرا فيلزم التسلسل لا يقال لا يلزم من مقدورية الشيء
مقدورية جميع افراده كما قيل في وجوده فلا يلزم التسلسل لانا نقول فلا يتم ذلك الفرق لجميع
الافراد الارادة على ذلك التقدير والفارق بصدد ذلك قال وقد يقع من غير تحقق اه اراد
بالسبب من جهة العبد السبب الذي يستند الفعل به الى العبد سواء كان مقدورا له او لا كالقدرة واراد
بالسلب في قوله وقد يقع مع عدم تحقق الاسباب التي من العبد السلب الجزئي ولا يلزم ان لا يكون
للاختيار مدخل في الفعل وهو خلاف الظ فان قلت ان اراد بعدم تحقق الاسباب السلب الكلي
المتناول للقدرة والارادة ايضا يلزم ان لا يكون للاختيار مدخل في الفعل وهو خلاف المطلوب
وان اراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختياري فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق
تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه قلت اراد به عدم تحقق الاسباب التي لا بد منها في استقلال
العبد باختياره كالقوى القوية لمن يصدر عنه قطع المسافة البعيدة في طرفة عين وكالعلم بتفاصيل
الحركات والاصوات الصادرة منا ولا شك ان الفعل اذا صار جاز حصوله بدون حصول ما لا
بد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد باختياره مستقلا في حصول الفعل كما ان عدم حصول
الفعل مع تحقق تلك الاسباب في صورة ما تواتر من ان الكفار انا لم يقدروا على ايذاء الانبياء صلى الله
عليهم يدل على عدم استقلاله باختياره قال وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمة اه يعني ان
قول المص وايضا يفرق في الاختياريات وقوله وكذا يفرق في الترك وقوله وايضا الفعل بداعية وقصد

[illegible]

يفعل بلا داعية اى بدون اعتقاد الرجحان والميل المستعقب له تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد
قصدا واختيارا من جهة ان القصد والاختيار لو لم يثبت لكان افعال العباد كلها ضرورية ولم يكن
فرق فى الاختيارية بحسب نفس الامر بين ما يقدر على تركه وبين ما لا يقدر على تركه وكذا بين ما يقدر
على فعله وبين ما لا يقدر على فعله ومن جهة ان ترجيح احد المتساويين واقع اذ كما يصدر عنا الافعال
بداعية هو يصدر بلا داعية واعتقاد رجحان وهذا الترجيح هو الاختيار وما ذكر من الامثلة لخوارق
العادات توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع عدم تحقق اسبابه التى من العبد والمقدمة
القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الاسباب وقوله وايضا لا يمكن الحركات الا بتحديد
الاعصاب الى قوله فعلم من وجدان ما يدل توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع من غير تحقق
الاسباب التى من العبد من جهة ان العلم بتفاصيلها لاثر الاختيار للمقدمة من جملة الاسباب التى
من جهة العبد فاذا انتفى تلك الصور يثبت تلك المقدمة وانما جعل هذا توضيحا لتلك المقدمة مع انه
دليل عليها من جهة ان المص قصد بقوله سابقا ان شاهد خوارق العادات فى صدور الافعال الاستدلال
عليها فكان ايراد هذا القول اعنى قوله وايضا لا يمكن آه بعده لتوضيح تلك المقدمة لا لاثباتها بقى
ههنا شئ وهو ان قول المص وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة الى قوله وايضا يفرق ليس منبها
ولا موضحا لما ذكره من المقدمات بل اورده لاثبات ان للقصد مدخلا فى الترجيح والتخصيص والجواب
اراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطلوبة ايضا وبالتوضيح ما يتناول الاثبات واراد بقوله وانه
ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا ثبت بالوجدان ان له قصدا واختيارا له مدخل فى الفعل
وادعى ان مدخلية القصد فى الفعل معلومة بالوجدان كما ان ثبوت اصل القصد معلوم به فيكون
ما ذكره فى صورة الاستدلال من قوله لان الارادة ان كانت صفة آه منبها وموضحا لتلك المقدمة فتدبر
قال صاحب التوضيح ولو كان موثرا طبعا لم يوجد آه **اقول** لا نم ذلك اذ يجوز ان يكون
وقوعها بسلب القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله العبد او خلق القدرة على بعض الافعال
التى لا يقدر على مثله بحسب العادة الجواز خلق القدرة على الحركات القوية فى الانبياء مثلا مع انهم
لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة **قال** صاحب التوضيح فعلم بالوجدان ما يدل
على الاختيار آه **اقول** يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار نفسه ليس وجدانيا وانما الوجدانى

ما يدل عليه وان عدم استقلاله فى الفعل وجدانى وليس كذلك ومراده ان ثبوت الاختيار من حيث
ان له مدخلا فى الفعل بدليل وهو وجدانى وان عدم الاستقلال الاختيار معلوم كالوجدانيات الا انه
عبر عن هذا المعنى بهذه العبارة مبالغة فى الرد على من زعم ضرورية الاستقلال العبد باختياره **قال**
فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى آه اراد بالاستناد والمخلوقية كون العبد والبارى فاعلين قريبين
للقصد فيفاده للزوم التوارد على معلول شخصى وان اريد بالاستناد الفاعلية وبالمخلوقية كون البارى
علة بعيدة للقصد يلزم ما هرب عنه من لزوم التسلسل فى الاختيار ان كان فاعلية العبد بالاختيار او
من كون القصد اضطراريا ان كان تاثير العبد فيه بطريق الايجاب وان دفع التسلسل بان اختيار الاختيار
عينه كما ذكره سابقا لكان الجواب هذا لا ما ذكره ههنا وان اريد بهما المدخلية فى تحقق القصد يلزم التسلسل
ان كان مدخلية العبد فيه من حيث الاختيار وكونه اضطراريا ان لم يكن كذلك **قال** وللقائل ان
يقول آه **اقول** هذا السؤال مع جوابه يدل على ان حمل لفظ الاستناد والمخلوقية فى كلام المص على
الاحتمال الاول من المحتملات التى ذكرناها اعنى احتمال كون البارى والعبد فاعلين للقصد فمع كونه
مخالفا لدلالة لفظ الكتاب لا يتوجه السؤال لان الاشاعرة يتنازعون فى استناد الفعل الى العبد
بهذا المعنى فيلزم نزاعهم فى كون الفعل مخلوقا له بهذا المعنى اذ على تقدير الحمل على المدخلية لا يرد السؤال
ان اريد بالمدخلية مطلق المدخلية وهو ظاهر ولا يتم الجواب لان الاستناد لا على سبيل الوجوب بهذا
المعنى يمكن فى اللاموجود واللامعدوم وان اريد بها المدخلية القوية لا يتم الجواب لما ذكرنا من ان الاستناد
لا على سبيل الوجوب بهذا المعنى لا يمكن فى الموجود وعلى تقدير الحمل على كون البارى علة بعيدة والعبد
فاعلا قريبا كما هو المتبادر من كلامه لا يتوجه السؤال اصلا اذ نمنع الملازمة فى قوله فلا نزاع
لاحد ان اراد بالاحد مطلق الاحد لان من ينكر فاعلية العبد كالاشاعرة مثلا ينازع المخلوقية بهذا
المعنى وان اراد احدا من الخصم كالمعتزلة نمنع بطلان اللازم وهو ظاهر **قال** انا نعلم بالوجدان
ان للعبد صنعا ما آه **اقول** ان اراد به ان لاختيار العبد مدخلا فى الشئ فلا نم معلوميته بالوجدان
بل المعلوم بالضرورة ثبوت الاختيار لا مدخليته فى شئ ولو سلم ذلك فلا نم كون الصنع فى امر لا موجود
ولا معدوم لانه اما ان يكون عبارة عن تعلق القدرة والارادة او غيره وكلاهما باطل اما الاول
فللزوم التسلسل فى الارادة او تعلقها او لزوم كون ذلك الامر اللاموجود اضطراريا اما الثانى فلان غير

الا ان احدا لا ينازع فى مدخلية البارى او فى كون العبد
الفاعل لفعله مطلقا وهو لا يناسب اختياره
موجدا انا المخلوقية بهذا المعنى بل يكون
المخلوقية بمعنى الفاعلية
التنازع فيه
القريبة

هذا الاحتمال ايضا مخالف لصريح لفظ الكتاب
لظهور ان المخلوقية بمعنى المدخلية القوية لا
يكون عبارة عن الاستناد ولا ان اثر الخالق
او هو بمعنى المدخلية البعيدة كما قيل او الحمل
على تقدير تم الجواب اذ المراد بالاستناد
لا على سبيل الوجوب هو الاستناد على تقدير
لا يكون السند واجبا اصلا وان فرض
حصول سائر العلل مع ما يستند اليه و
كذا الحال اذا حمل على المدخلية المطلقة
منه

تعلق القدرة والارادة الذي يمكن ان ينسب الفعل الى الفاعل منحصر في الايقاع والاحداث فاذا ابطل
صنع العبد في غير تعلق القدرة والارادة وان اراد مجرد ثبوت القصد والاختيار فلا نم من كون
الصنع في عدم لاحق وجوب ازالة جزء من العلة التامة للوجود على تقدير كون ذلك الجزء موجودا لما
يصح قوله فيمتنع للعبد ازالته ولا يجب فلا يكون له صنع في الفعل بواسطة ازالة ذلك الجزء
قال اما ان يكون بلا واسطة يرد عليه ما سبق من انه يجوز ان يكون بواسطة ذات العبد او
المتجدد فلا يرد شئ من المحالات المذكورة قال وعند القدرة والداعي يجب الفعل اي عند تحقق
شرايط تعلقهما المقارن لوجود الفعل فالتخلف في بعض الصور لانتفاء شئ من تلك الشرايط لا ينافي
الوجوب عند تحققها قال فان الترجيح بالعلم غير العلم يعني ان الترجيح باعتقاد ان في احد طرفي
الفعل حكمة ومصلحة غير علم العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والفعل انما يحتاج الى المرجح بحسب الاعتقاد
لا الى العلم به والمنتفي فيما فرض من الامثلة هو الثاني دون الاول كما مر قال وهو غير صحيح مطلقا
اقول يرد عليه ما يقال من ان اسباب الفعل الموجبة له ان كانت كلها مقدورة او بعضها
وكلاهما يستلزم عدم مقدورية الفعل بمعنى استناده الى العبد بالقدرة اما الاول فلان جميع الاسباب
من القدرة وصرفها ومن الارادة وتعلقها وغيرهما من الاسباب اذا كان ضروريا كان الفعل ضروريا
بلا شبهة فلا يمكن استناده الى العبد بالاختيار سواء يسمى بعض تلك الاسباب قدرة واختيارا ام لا
فانه لا فرق عند العقل بين ايجاب الفعل بالذات وبين ايجابه بايجاب سببه في ان كلا منهما ينافي صحة
الفعل والترك من العبد وفرض بعض تلك الاسباب قدرة غير مطابق للواقع بل مجرد تسمية بلا
مسمى ويؤيد ما ذكرناه قول الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال لا فرق في العقل بين ان يؤثر
الله تعالى فعله بنفسه وبين ان يأمره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين
غير متمكن من الفعل والترك وقال ان ارادة العبد مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه
قطعا وما يقال ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار انما يصح اذا لم يستند الارادة الى غير الفاعل مع ان
في صورة الاستناد شائبة الايجاب ايضا اذا كان الاستناد بطريق الايجاب كما مر واما الثاني فلان ذلك
السبب المقدور فرضا ينتهي بالآخرة الى غير المقدور فيلزم الجبر فيه وهو يستلزم الجبر في الفعل كالاول
قال بعض الفضلاء ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت مستندة بالآخرة الى

وهو شرح الصحايف ع

قدرة

قدرة الله تعالى فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم قد يستند الى الحركات الخيالية اذ الخيال جعل منتقلا من شئ
الى لازمه ولازم ضده ولازم اللازم ليتمكن الانسان من الآراء والافكار فقد ينتهي افكاره الى تصور اشياء
باعثة للارادة واصل الارادة والعلم والخيال وان كان بخلق تعالى لكن ذلك لا يقدح في كون الارادة مرجحة
لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا وقال ايضا ان مقدور العبد ليس الا حركاته وسكناته
وصرف قدرته الى مآربه وحاجاته وسواه مما لا بد منه في حصول الفعل المقدور كاصل القدرة والارادة و
الشعور وكالآلات والقوابل انما يحصل بقدرة الله تعالى وارادته ومشيته فيكون الاثر الصادر عن قدرة
العبد وارادته صادرا عن قدرة الله تعالى وارادته صدورا الاثر عن سبب السبب المفضي لوجوده وقوة
تأثيره وما يحتاج اليه لكن بالنظر الى ان الاثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر
فبالنظر الى الاول صح استناده الى الله تعالى وبالنظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فاذن تأثير قدرة الله تعالى
واختياره حق وتأثير قدرة العبد ايضا حق وقدرة الاثر بهما هذا هو الطريق الحق في هذا البحث موافق
للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم وربما نقل عن الراسخين في العلم انه لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق واولاده الكرام
وقيل هذا منقول من الامام ابي حنيفة رح فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور
والآلات والقوابل محدثة بقدرة الله تعالى وارادته والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت
هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن استناد الفعل الى العبد قلت لا شك
ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل
والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفهما الى احدهما
انتهى كلامه ولا يخفى على المنصف انه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل لان ما سوى الحركات والسكنات
وصرف القدرة من الاسباب الغير المقدورة اذا كان اضطراريا حاصلا بفعل الغير وموجبا للفعل
العبد كان الفعل اضطراريا سواء قيل ان سبب السبب لا يخرج السبب عن السببية او لا وفرض
بعض تلك الاسباب قدرة وارادة وشعورا فرض مجرد لا طائل تحته فعلم مما قررناه ان المذهب المنصور
في هذا المقام هو مذهب الاشاعرة الذي هو الدين والصراط المستقيم يحمي العقول عن مهالكها
ويهديها بالتفويض الامور الى مدبرها ومالكها ولعل الفائدة الكبرى في امثال هذه المباحث والتعبير

حلب

وامعان النظر في اصولها ومبانيها ان ينظر في العقول عجزها عن معرفة ما هو اقرب الاشياء اليها فيعلم
ان لا سبيل لها الى حرم الكبرياء وجناب قدسها ويعتقد بان ما يؤدي اليه نظره في معرفة الصفات
اقل قليل بالنسبة الى جلاله وعظمته فيتطرق هناك عجزا وانكسارا وتضرع بين سيدها ومولاها
حالا ومقالا فيتداركها الرحمن بانوار هدايته ويضيئها باضواء ارشاده ودلالته اولئك الذين هداهم الله
واولئك هم الفائزون واما الواقعون في شبهات العقول او الاوهام والخابطون في ظلماتها والمغترون
بما او من غرورها فسوف يتذكرون اذا سألت عن انفسهم جلابيبها وظهر لهم نقصانها وانى لهم
الذكرى اولئك ينادون من مكان بعيد واولئك الخاسرون **قال** بل ربما يتضمن المصالح
يعني ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا من الحسن والقبيح الا وله عاقبة حميدة بل ربما يتضمن خلق فعل
واحد مصالح متعددة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل القبيح خاليا عن الحكمة والمصلحة فلا يقبح
من الله تع خلق القبيح والمعصية ويقبح من الخلق كسبها **قال** وهذه المقدمة اجماعية
مسلمة عند الخصم يعني ان هذا الدليل الزامي فلا وجه لمنع المقدمة المسلمة عند الخصم واراد بالاجماع
في قوله مقدمة اجماعية اجماع الخصوم من الاشاعرة والمعتزلة فمخالفة بعضهم لا ينافيه **قال**
والعجب من ذلك اه فيقل عليه ويمكن ان يقرر كلام المص على وجه يندفع استعجاب الشارح
بيانه وتقريره ان عدم اتصاف غير الاختياري بالحسن والقبح الشرعيين غير مسلم لانهما عبارة عن كون
الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب او يذم ويعاقب فانتفاء هذا المركب اما بانتفاء جزئه الاول
او الثاني او كليهما ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلثة اما الاول فلان غير الاختياري يمكن ان
يكون مشتملا على كمال او نقصان يمدح او يذم والا لما استحق الباري جلت عظمته المدح على اتصافه
بصفاته الحسنى لان اتصافه بها غير اختياري وكذا الغير من اصحاب الكمالات الجبلية والنقايص الخلقية
الغير الاعتبارية ينبغي ان لا يمدحوا ولا يذموا عليها وهذا باطل قطعا مع ان الاشعري يعترف بان كل
كمال ممدوح وكل نقصان مذموم وان كان غير اختياري فانكاره اتصاف غير الاختياري بالحسن
والقبح الشرعيين بدعوى انتفاء الجزء الاول وهو المدح او الذم يكون تناقضا صريحا وانكارا
بعد اقرار واما الثاني وهو ان انتفاء الحسن والقبح يكون بانتفاء الجزء الثاني وهو الثواب والعقاب
فلانه ان كان بمعنى انتفاء الوجوب فلا نزاع لغير المعتزلة فيه وان كان بمعنى انتفاء الاستحقاق

والحلية وان الفعل لا يكون في معرض الاثابة والعقاب ولا تجوز الاثابة والعقاب عليه فبعيد عن
الحق جدا فالمنع المفصل بما لا يجدي ابتداء كيف لا يجوز ان يثبت ابتناؤه ومن علمه شمول علم الله تع
وقدرته وعرف استغراق نعمه تع ومع ذلك نسب اليه الجهل او العجز او البخل مثلا هل يحكم بانه
استحق بهذه النسبة اليه عذابا اليما والاما يعرف كيفيته ام يحكم بانه ليس في معرض السخط العظيم
وما هذا الا تسجيل بغباوته فظهر ان الفعل يجوز ان يشتمل على وصف يستحق ان يثاب فاعله
لاجله او يعاقب واما الثالث فلانه يلزم من بطلان الاولين بطلانه فلما تبين بطلان الاقسام
الثلثة ظهر ان غير الاختياري يجوز ان يوصف بالحسن والقبح الشرعي فظهر بما قررنا ان توضيح
المص السند وادعاء التناقض في كلام الاشعري صحيح غاية الصحة ليس بعجب فضلا عن ان
يكون العجب انتهى كلامه واقول هذا التقرير لا يلائم كلام المص حيث قال فانكاره بمعنى
انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم اه اذ المفهوم منه ان الحسن والقبح المذكورين في المقدمة القائلة
بان غير الاختياري لا يوصف بالحسن والقبح ان اريد بهما الصفتان اللتان لاجلهما يحمد او يذم
يكون كلام الاشعري في غاية التناقض لان الصفة التي يحمد لاجلها او يذم اعني الحسن والقبح
بمعنى الكمال والنقصان اذ سبب الحمد والذم صفة الكمال والنقصان وهذا المفهوم يدل
على ان المراد بالحسن والقبح المذكورين في تلك المقدمة هو معنى الكمال والنقصان لا يقال
الحسن والقبح الشرعي يكونان سببا للمدح والذم ايضا لكونهما من افراد الكمال والنقصان
فيجوز ان يكون مراد المص بالصفة في قوله بمعنى انهما صفتان تلك الصفة لانا نقول
لا ينكر الاشعري ذلك ولا يقتضيه مذهبه اصلا بل مقتضاه ان صفة استحقاق المدح والثواب
في حكم الله تع او الذم والعقاب فيه لا يكون مستفادا من العقل بل من الشرع ويرد عليه
كلامه على مقتضى تقرير هذا القائل ان الاعتراف بالحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان لا
يناقض سلب الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم لان مرادهم بالاستحقاق في حكم الله تع
لا الاستحقاق في نظر العقول ومجاري العادات كما يدل عليه كلامه فيما سبق وفي شرح المقاصد
وما اعترف به الاشعري من الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان انما يستلزم الاستحقاق بالمعنى
الثاني دون الاول وما انكره هو المعنى الاول دون الثاني فلا تناقض في كلامه اصلا **قال**

وماذكره المص اه اقول حاصل كلام المص ههنا هو انا قاطعون بانه يقبح عند الله تع من العوارف
بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات النقص وسمات الامكان بمعنى انه يستحق
الذم والعقاب في حكم الله تع سواء ورد به الشرع او لم يرد والجواب انه مبني على استقرار الشرايع
في ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم
العقل قال والجواب ان وجوب التصديق اه اقول تفسير الوجوب بالجزم غير صحيح
لان الجزم هو التصديق والوجوب صفته فلا يكون عينه وايضا ليس مقصود المص ههنا الا
الاستدلال على الحسن والقبح العقليين بان كذبه تع قبيح عقلا ولا يلزم منه حسن صدقه عقلا وما
ذكره الشارح من ان الوجوب بمعنى جزم العقل بان كذبه ممتنع عقلي لا نزاع فيه لا يناسب بهذا
الغرض فالوجه في الجواب عن التمسك ان يقال بهذه العبارة ان وجوب التصديق بمعنى اللزوم
وحرمة الكذب بمعنى الامتناع مما لا نزاع في كونهما عقليين واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا في نفس الشارع دليلا اه ويمكن ان يقال ان معنى قوله بمعنى جزم العقل
بمعنى لزوم جزم العقل بان يكون المضاف محذوفا على ما يدل عليه قوله في الجواب عن التمسك
الثاني حيث قال ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت قطعا اه وان قوله وحرمة الكذب منصوب
معطوفة على وجوب التصديق لا مجرور معطوف على التصديق وان قوله وكذبه ممتنع جملة
معطوفة على جزم العقل لكونها في حكم المفرد على معنى امتناع كذبه لا منصوب معطوف على لفظ
صدقه فعلى هذا التاويل لا يرد شيء مما ذكر قال واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
اقول لا يخفى عليك ان مفهوم استحقاق الثواب عام للندب ايضا فلا يصح تفسير الوجوب
به الا ان الشارح تساهل فيه لسهولة الانتقال من هذا المفهوم الى معناه الحقيقي من جهة ان
المقصود ذكر المعنى المتنازع فيه الذي اشتهر فيما بينهم فاذا قيل بمعنى استحقاق الثواب
على فعله والعقاب على تركه او نقول اراد به تفسير الحسن فكانه قال واما الوجوب بالمعنى
الذي هو قسم من الحسن فهو بمعنى استحقاق الثواب قال فلا يتصور الحسن والقبح
بالمعنى اه اقول قال في شرح المقاصد لا خلاف في ان الباري تع لا يفعل قبيحا ولا يترك
واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه يكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله

واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو تركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة فالمفهوم من هذا الكلام
ان الخلاف في مبنى الحكم المتعلق عليه فرع في قاعدة التحسين والتقبيح وهو تنبيه في ما ذكره ههنا من ان الخلاف في
وجوب الاصلح عليه تعالى ليس خلافا في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه تامل قال يعني ذهب بعضهم الى
ان الاقرار باللسان ليس جزءا اه اقول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا واما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيقه وفي كونه اسما لفعل القلب فقط ولفعل اللسان فقط او لفعلهما
جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح فهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق على النبي عم فيما علم
مجيئه بالضرورة من الدين اي فيما اشتهر كونه من الدين حتى يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا والتفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
لوجوب الصلوة مثلا عند ملاحظته كان كافرا وقولنا ما علم بالضرورة مجيئه يخرج ما لا يعلم بالضرورة
ان النبي صلعم جاء به كالاجتهاديات فلذا لا يكفر منكر الاجتهاديات الا ما اجمع عليه وهذا مذهب الشيخ وكثر
الائمة كالقاضي والاستاد ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة وقد يجعل اسما للمعرفة
فقوم تابعه وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم تابعه وبما جاءت الرسول اجمالا وهو منقول عن بعض الفقها
وفرقوا المعرفة والتصديق تارة بان التصديق نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا والعلم قد يخلو عن الاختيار
كما ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في قلبه صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا
يقال في انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا وتارة بان العلم والمعرفة كيفية نفسانية او انفعال وهو حصول
المعنى في القلب والتصديق القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي كلام النفس ويسمى
عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلعم لكنهم ليسوا بمصدقين
لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم بمعنى آخر غير التصديق والمعرفة
وهو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق وعلى الثاني هو ان يجعل اسما لفعل اللسان فقط اعني الاقرار
بجميع ما جاء به النبي عم فقد يشترط معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي
زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري ويلزم ان
لا تكلف بالايمان من خلا عن المعرفة لان التكليف بالمعرفة ح عنده لكونها ضرورية على زعمه فيكون ح
التكليف بالاقرار في حال المعرفة الذي هو الايمان على مذهبه محالا ايضا بالنسبة الى من خلا عن المعرفة

واما التكليف بالايمان بالنسبة الى العارف فتكليف بالاقرار الذي هو اختياري وقد يشترط التصديق
ايضا واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند
اقترانهما يكون الايمان هو الاقرار فقط لا غير وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى قالوا
ان من انكر بالقلب واقر باللسان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن لم يقر باللسان و
صدق بالقلب لم يستحق الجنة فاذا تاملت علمت ان ليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف وفيما يرجع
الى الاحكام وعلى الثالث وهو انه جعل اسما للفعل واللسان جميعا وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله
فهو اسم للتصديق مع الاقرار فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يكن له اقرار باللسان في عمره مرة لا يكون
مؤمنا عنده ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
فان الاقرار بمجرد شرط الاجراء الاحكام في الدنيا ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان على ما هو مقتضى
مذهب ابي حنيفة رح فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اما العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق واما على الرابع فهو ان يكون الايمان اسما للفعل
القلب واللسان وساير الجوارح فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه
ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل و
عبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة قال الشارح في شرح المقاصد ان
الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل
لان المعنى المندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكيف يكون سببا لحرمان الجنة ودخول
النار واقول يجوز ان يكون سبب حرمان الجنة ودخول النار عند القايلين بهذا المذهب
هو الخروج عن الايمان والدخول في المعتزلة بين المنزلتين بسبب ارتكاب الكبيرة التي لم تترتب
عنها على ما دل عليه ما نقل عنهم في الكتب الكلامية لا مجرد الخروج عنه والدخول فيها اعم من ان يكون
بسبب ارتكاب الكبيرة او ترك المندوب وهذا ليس بابعد من مذهب الكرامية القائلين بان

من

من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر ولكن يستحق الخلود في النار وقد لا يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه
كيف لا ينتفي الشيء مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان
وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق مع الاقرار
وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني قال وبان من احدث الايمان يوصف به
اقول يرد عليه انه لا يبقى شرطية الاقرار مطلقا اذ يجوز ان يكون الشرط مجرد وجود الاقرار
سواء كان في الحال او في الماضي قال في شرح المواقف لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول
الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما لم يدخل الايمان في
قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين
امنوا وعملوا الصالحات وهو يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء على نفسه
ولا الجزء على كله ومنه اي مما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع بظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم
ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا
منه فيكون فعل القلب والكل اما التصديق واما
المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل
لاستلزامه النقل وقد عرفت
بطلانه بما ذكر تمت
بعون الله

رسالة تتعلق بالجبر والقدر
للمولى الشهير بمولانا عرب

٤٣

بخط علي چلبي
اسكوبي

بسم الله الرحمن الرحيم

اياك نحمد يا من خلق الانسان وعلمه البيان ثم امرهم بالايمان ونهاهم عن الكفران ونصلي على نبيك سيد المرسلين و
خاتم النبيين محمد وآله اجمعين وبعد فيقول الفقير ان في الاصولين غوامض واسرار لم ينكشف عن وجوهها حجب الاستار وعقدا
لم ينحل في يد الانظار لا سيما مسئلة الجبر والاقدار فانها بكر من الابكار ما مستها يد الافكار فصرفت برهة من الزمان الى حل تلك
العقد وكشف تلك الاستار ففتح الله صدري بدفع تلك الحجب التي حربت على الاغيار فحررت به على حضرة من جعله الله بالبراهين
الانسية وايده بالنفس القدسية وجعله سندا للاسلام وعونا للانام اعني السلطان المجاهد في سبيل الله على صفحات الايام
اظهار الدين الاسلام واعلاء كلمات العزيز العلام وهو الذي تنزعج بهيبته سرير الكاسرة وخضع لاوامره رقاب القياصرة محرز
الممالك بالارث والاستحقاق ناشر الشريعة المصطفوية الى الافاق الممهد مهاد العدل والاحسان ابو الفتح السلطان محمد خان
اللهم ايده وخلده وانصر من حلده واخذل من قصده بمحمد وآله الطيبين آمين يا رب العالمين قال في الميزان وعندنا ان النافين
للحسن والقبح العقليين لما لم يثبتوا في الافعال الجهات المحسنة والمقبحة فليس للعقل عندهم حظ في معرفة الحسن والقبح بل انما يعرف
ذلك بالامر والنهي جعلوا الحسن والقبح من موجبات الامر والنهي واما الذاهبون الى الحسن والقبح العقليين فقد اثبتوا تلك الجهات
في الافعال فكان للعقل عندهم بسبب ذلك حظ في معرفة الحسن في البعض والقبح في البعض الاخر فلذلك جعلوا الحسن والقبح من لوازم
الامر والنهي دون موجباته فكانه اختار التفصيل حيث جعل الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لم يعرف به الا
ظهر ان يحمل اشارة الى ما ذكره المص فيما بعد من ان الحسن يعني في لغة فرعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه او لجزئه والثاني ان
يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به والحسن في الاول مقتضى الامر وفي الثاني موجبه قوله يطلق على ثلثة معان لم يتعرض للمعنى الرابع
اعني قولهم الحسن ما لا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج اما لاختلاله او لان معنى الحرج في الفعل هو استحقاق الذم في حكم الشرع ومعنى
عدم الحرج فيه هو انه لا يستحق الذم فيه بل المدح لما تبادر اليه الفهم ولئلا يدخل فيه فعل البهائم والمجنون والمضطر فانها لا بد من حسن ولا قبح
الى الثالث كان عنه بما امر به راجع اليه ولهذا لم يصرح به في تحرير محل النزاع وذكر المعنى الثاني قصد الى زيادة التفصيل والافلاب
ترك لان الكلام في الافعال دون الصفات فتدبر قوله فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اي من غير ان يكون لصفة فيه
مدخل اصلا ومعنى قوله او لصفة عن صفاتها ان لها دخلا فيها ضرورة ان الصفة لا تستقل بدون الذات ثم ان تلك الصفة اما ان يكون
لازمة او عارضة على اختلاف فيما بينهم وتحرير هذا المقام على ما ذكره بعض المحققين ان الاشاعرة اتفقوا على ان الافعال

الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر
عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح واراد وا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم كونه بحيث يستحق
فاعله الذم ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن يتفاوت مراتبه فان كان الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهذا الوجوب او
يستحق فاعله المدح فقط فهذا الندب او يستحق تاركه المدح فقط فهذا الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهذا الاباحة فهذه
الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط
بل بالقياس الى المعبود ايضا ولهذا قالوا بوجوب الاشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه
وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة الزناء امران ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي
بل هما كاشفان عنهما واذا قالوا الافعال اي المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب في الآجل وقيدوا استحقاق الذم
بالعاجل وكذلك في تعريف الحسن وقد ذهبت الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى بل قبحها عبارة عن كونها منهيا
عنها والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة لكشف الشرع عنها بل هما مستفادان منه ولو انقلب القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا
وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها ولم يكن مستفادة من الشرع والعقل الحكيم بذلك اجمالا وقد يطلع
على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لشيء من ذلك الا
من جهة الشرع وظهر ان مدار الكلام هو ان للافعال حسنا وقبحا بذلك المعنى والعقل الحكيم به ام لا هذا وكلام المص هنا ان مذهب المعتزلة
هو ان للافعال نظرا الى ذواتها او صفاتها جهات حسن او قبح والعقل اذا لاحظها يوجب حسنها او قبحها من غير توقف على ورود
الشرع في ذلك واما الماتريدية فانهم وان وافقوا المعتزلة في تحقق الجهات المذكورة لكنهم قالوا الحاكم الموجب لتلك الجهات هو
امر تعالى لا العقل وانما هو آلة في ادراك البعض والاشاعرة لا يثبتون تلك الجهات اصلا بل قالوا انما يتحقق الحسن في البعض والقبح في
الاخر لورود الامر والنهي فيه وكلامه في مباحث القياس يشعر بخلاف ذلك فتدبر قوله كحسن الكذب النافع فان قبح الكذب انما هو المضرة
فاذا كان نافعا يصير حسنا وكذا حسن الصدق وانما هو للمنفعة فاذا كان ضارا يعد قبيحا وهذا على مذهب الجبائية القائلين
بان حسن الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات فيها واما على مذهب القدماء والقائلين بان حسن الافعال وقبحها انما هو بالنظر الى ذواتها
فينبغي ان يحمل الصدق المضر مثلا لا لما يعلم حسنه بالنظر والكذب النافع مثلا لا لما يعلم قبحه بالنظر كما وقع في شرح المختصر على عكس ما قاله
المحقق ولكل وجهة هو موليها قوله لكن الشرع اورد كشف عن حسن فعند المعتزلة حسن صوم آخر يوم من رمضان فامر به وعند الاشعري
امر به فحسن ويعني كونه صفة كمال فان الكمال انما يكون باعتبار صفات تختص بالشيء وتقوم به كذلك يكون باعتبار اثار صادرة
عنه وقد يقال اذا كان جميع افعاله تعالى صفة كمال يلزم ان يكون قديمة رفعا لتطرق النقصان الى مراد ذاته تعالى والاظهر

ان المعنى الشرعي لا يتناول الافعال بناء على ان المتبادر من الصفة هو الحقيقة منها كما مرت اليه الاشارة **قوله** لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به يمكن ان يقال ان المباح من قبيل الحسن عند الاكثر فالمراد بالامر ما يعم الايجاب والندب والاباحة من باب عموم المجاز بقرينة ذكره في مقابلة القبيح فكأنه قال القبيح ما نهي عنه والحسن ليس كذلك من فعل المكلف **قوله** والحسن ليس كذلك يرد عليه مثل ما اورده على المص من ان هذا التعريف يشمل المباح وهو ليس متعلق المدح والذم وهو معنى الحسن ههنا اللهم الا ان يحمل على ما هو اعم مما ذكر في تحرير محل النزاع وبه يمكن الدفع عن كلام المص ايضا **قوله** بل قبيحا ان اراد قبحه بالنسبة الى المضطر والمجنون فبط لان افعالهما لا يوصف بحسن ولا قبح وان اراد بالنسبة الى العالم القادر فكذلك اذ لا بد للاتصاف بالحسن والقبح من القدرة وطاهر انه لا يقدر على نفس ما فعله عمرو والحق ان يقال ان قيد العلم ليخرج به عن التعريف فعل المجنون وفعل من لم يبلغه الدعوة وكذا المرهان الصادرة عمن هو قريب بالاسلام واراد بالعالم المتمكن ليدخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه قبيح عندهم هذا والمذكور في شرح المختصر ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم على من لم يبلغه الدعوة خلافا للمعتزلة ويفهم منه ان فعل من لم يبلغه الدعوة يتصف بالقبح عندهم فان قلت يجوز ان يراد بالشكر معرفة الله تعالى وتركه بهذا المعنى قبيح ككفر شاهق الجبل قلت يدفع قوله ولان منه ذلك الواجب وترك المحرمات كيف وقد صرح في حواشيه بان المراد بالشكر هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق واعطاه لاجله وقد قال صاحب الاحكام شكر الله عند الخصوم ليس معرفة الله لان الشكر فرع المعرفة وانما هو اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها كمن المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات الشرعية **قوله** ان الفعل الغير المعذور والذي لا يعلم حاله والجواب ان الحسن والقبح من صفات الفعل الاختياري كما سيأتي فيجب ان يخرج الفعل الغير المعذور عن تعريفهما ولما انتفى قيد التمكن فيه لم يكن واسطة ايضا واما الفعل الذي لا يعلم حاله فان تمكن الفاعل من العلم بحاله يكون داخلا في تعريف احدهما والا فهو خارج بقيد العالم لما مر واما ذكره الشارح من التزام دخولهما في تعريف القبيح فبعد ظهور قبحه بما قررناه يرد ان ذلك قد لا يكون قبيحا فكيف يندرج مطلقا في تعريف القبيح **قوله** فلا يدخل في القبيح فان المشهور عندهم ان القبيح منحصر في الحرام واما صاحب الاحكام فقد صرح بانه مندرج في القبيح حيث قال ما قبحه العقل ان استحق الذم بفعله سمي حراما والا مكروها **قوله** وهو بعيد قد مر ما يدل على ان عد المكروه كراهة التنزيهية من الحسن متعارف فيما بينهم **قوله** وما ليس من شأنه ولا ينبغي له ان يلزم فيه من جهة العقل فلا يدخل فيه المكروه كراهة التنزيهية بل في الحسن كما هو المتعارف او هو واسطة فقوله لا واسطة اراد بها من الاحكام المذكورة **قوله** وذكر الادلة لا يناسب الاصلين منها قولهم لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في قول من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم صدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم كذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب او قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح وقد تقرر بانه اما صادق او كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع

اجتماع الحسن والقبح ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كان كل حسن وقبيح ذاتي **قال** الشارح ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك انا اذا اعتبرنا قضية مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس قال وهذه مغلطة يتحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميت مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم نظفر بما يروي العليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وذكر ما ظهر له في حلها لكن فساده ظ كما اعترف به اخرا حيث قال لكن الصواب عندي ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن نقول ان شئت ان تطلع على حقيقة الحال فاستمع ما يتلى عليك من المقال وهو ان الصدق والكذب يختصان بالنسب التي لا يتصور الا بين شيئين فان معنى صدق حدوث العلم هو ان النسبة الذهنية فيه مطابقة لما في نفس الامر ومعنى كذب قدم العالم هو ان النسبة الذهنية غير مطابقة لما في نفس الامر ومعنى مطابقة احدهما الاخرى وهو ان يكونا ثبوتيين معا او سلبيين معا ومعنى عدم المطابقة هو ان يكون احدهما ثبوتية والاخرى سلبية فان النسبة في حدوث العالم ثبوتية في الواقع فقولنا العالم حادث يطابقها فيكون صادقا فلا بد في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف بصفة في نفس الامر فان تعلقت تلك الصفة ونسبت الى ما في الواقع يكون الصفة الذهنية مطابقة لما في نفس الامر فيكون صادقة وان حكم بنقيض تلك الصفة على ذلك الموضوع لا يكون مطابقة لما في نفس الامر فيكون كاذبة كما يظهر بادنى تامل في المثال المذكور اذا تمهد هذا عندك فنقول النسبة في قولنا هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق هو ثبوت عدم المطابقة في الحقيقة والموضوع هو تلك النسبة ايضا فحاصله ان النسبة اعني عدم المطابقة غير مطابق لما في الواقع وقد عرفت انه لا بد في تحقق الصدق والكذب من موضوع متصف بصفة في نفس الامر كالعالم فانه متصف بالحدوث فان حكم عليه بذلك كان صادقا وان حكم عليه بالقدم كان كاذبا لان في نفس الامر هو انتفاء العدم فلا تطابق بينهما واذا تتبعت مجاري الصدق والكذب وتأملت فيهما يكون فيما ذكرنا على طمأنينة صدق وصاحب تنقيح لا مرية في انه لا يتصور مثل ذلك في ثبوت عدم المطابقة الذي جعلناه موضوعا لتلك القضية المذكورة وحكمنا عليه بعدم المطابقة اذ ليس هنا موضوع متصف بصفة يكون نسبة عدم المطابقة اليه كاذبة والقول ان انتفاء الصدق عين انتفاء الصدق منتف صدقه او ان نسبته الكذب كاذبة مما لا معنى له والحاصل انه قضية لفظية ليس لها معنى محصل حتى يجري فيه الصدق والكذب ويلزم الاجتماع فان قلت قد يورد ذلك الاشكال في صدق كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم يقتصر في الغد على قوله الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الغدي والامسي يلزم عدم صدقه وبالعكس ولا يتمشى فيه ما ذكرته فاوجه التفصي عنه قلت بعد التسليم لعل وجهه انه اذا اقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به صادق يكون معنى اصل القضية حكمي بالصدق على الكلام الامسي ليس بصادق بل كاذب ولا شك انه في قوة قولنا الكلام الامسي

كاذب فكيف يتصور من العاقل ان يدعي في الغد الكلام الذي تكلمت به امس صادق والحاصل ان اجتماع الصدق والكذب في كلام
كلام واحد انما يتصور اذا حكم المتكلم وقال في الغد بعد قوله الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق الكلام الذي تكلمت به امس صادق
لكن ظهور التناقض يمنع عن ذلك واما صورة القضية والتعبير بها فلا يلتفت اليها ههنا وتفصيله ان هناك احتمالين احدهما ان يجري
على ظاهره من العموم والثاني على الخصوص عند قوله الكلام الذي تكلمت به امس صادق فاذا تعذر اجراؤه على الظاهر تعين حمله على خلافه فليتامل
فيه **قوله** وليس كذلك والذي يدل عليه كلام المص هو انه اورد دليلين على مذهب الاشعري لاثبات الاصلين وليس فيه ما يدل على ان ذلك غيرهما
لاثباتهما ايضا **قوله** اذ هما متصاحبتان نحو هذه بتعاله ان اراد انهما حدثتا نحو هذه ابتداء فممنوع لجواز ان يكون احدهما مقتضيا لكونه متبوعا
ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وان اراد مرتبة فمسلم ولا يلزم منه اثبات الحس لمحل الفصل لا به **قوله** وحقيقة قيام الشيء بالشيء
هو كونه تابعا له في التحيز واعترض عليه بانا لا نسلم ان حقيقة القيام ذلك بل هو الاختصاص الناعت ويدل عليه امران الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل والثاني ان اوصاف الباري قائمة به ولا تحيز فيه قطعا وقد
يدفع هذا بتخصيص القيام بالاعراض واوصاف الباري ليست منها **قوله** كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وحاصل البطوء عندنا ان الجسم
يسكن بسكنات كثيرة في زمان قطع بمسافة وحاصل السرعة انه يسكن بسكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذا
المعنى من صفات الجسم دون الحركة واما عند الفلاسفة فيجوز ان يكون طبقات الحركات المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة وليس ثمة
امر موجود الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور النسبية وانما
الكلام في وصفها بامور موجودة في الخارج واما احتجاجهم عليه بمثل الخشونة والملاسة فمدفوع ايضا بمثل ما تقدم **قوله** وان اريد
كونه تابعا في التحيز الظاهر من كلام المعلل هو انه اراد بالقيام التبعية في التحيز فالترديد بينه وبين الاختصاص لا يخلو عن قبح **قوله** فيكون حصته
منه معدومة اذ لا استحالة في وجودية احدى الحصتين وعدمية الاخرى فان قلت فنقول يجب ان يكون نقيضها وجوديا والا ارتفع
النقيضان وبه يتم المط قلت لا يلزم من عدمية احد النقيضين وجودية الاخر فانه وان كان ممتنعا بحسب الصدق لكنه ممكن بحسب الخارج كاللاممتنع
كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن ان اراد بوجودية اللاممتنع وجودية ما صدق عليه كالواجب فلا نزاع فيه وان اراد وجودية
مفهومه فهو من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا خارجيا **قوله** وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي
وجوديا فان قلت ان عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه النفي وجوديا في نفس الامر فجاز ان يتوقف العلم بوجودية ما دخل
عليه النفي على العلم بعدمية صورة النفي الحاصل من صدقه على المعدوم فلا دور قلت العلم بعدمية النفي الذي حصل من صدقه على المعدوم
لا يوجب العدمية مطلقا كما قرره وايضا انه لا يدل على وجودية ما دخل عليه النفي الا اذا ثبت انه سلب الموجود وفيه توقف الشيء على نفسه
وتفصيله ان الوجوب يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا
النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا فقال وتحقيقه ان السلب عبارة عن نفي الوجود والوجود قد يكون وجودا

فلا يلتفت اليها ههنا وتوضيحه ان الاشعري استدل بان الحسن والقبح
لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في كلام واحد كما اذا قال
الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا
بصادق ثم اقتصر في الغد على قوله الكلام الذي تكلمت به امس صادق
فان صدق كل من الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس
وحاصل الجواب منع اجتماع المتنافيين في كلام واحد قوله فان صدق
كل واحد من الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس
قلت هو مبني على ان يكون العموم في قوله ولا شيء مما اتكلم به غدا على
ظاهره حتى يكون شاملا لقوله الكلام الذي تكلم به امس صادق فيكون
المراد به ايضا تلك القضية المذكورة صريحا وان يتحقق في كل من الغدي
والامسي الحكم المعقول اعني الايقاع والانتزاع فانه المرجح للصدق
والكذب كما نص عليه بعض المحققين لكن الخصم لا يساعد في
ذلك كيف وهو مشتمل على التناقض الظاهر الذي لا يصدر من العاقل
الا يرى ان من حكم على العالم بالحدوث واعتقد ذلك لا يمكن ان يحكم عليه
بالقدم ما دام ذلك الاعتقاد باقيا عليه فان قال بعد العالم قديم
لا يكون ذلك الا بحسب اللفظ والصوت دون الحقيقة والمعنى لفقدان
الحكم المعقول فيه فاذا لم يتحقق فيه الحكم المعقول فيه الذي هو مرجح الصدق
والكذب لم يلزم اجتماع الصدق والكذب لابتنائه عليهما فينبغي ان
يأول بجعله اشارة الى الحكم الضمني المستتر الا انه تكلف مخالف للاصطلاح
المشهور • فاحسن التدبر في هذا الكلام • فانه ينجيك عما يوهمك الاوهام

وتفصيله ان هناك احتمالين

صح

وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني والوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا فليس سلب والآ
استحال فيه لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود وانما الممتنع ارتفاعهما بحسب الصدق قوله بدليل ان اللامعدوم وجودي قد قرر ما فيه
قوله بعين ما ذكر من الدليل فيقال لو كان الامكان ثبوتيا لزم قيام العرض بالعرض لان امكان الفعل امر زايد عليه لامكان تعقله
بدونه ثم انه امر وجودي لان نقيض اللاامكان وهو عدمي لصدقه على المعدوم الممتنع قوله لان الحسن ايضا عرض بالدليل المذكور
فيقال ان الحسن الشرعي امر زايد على مفهوم الفعل المتصف به لانا قد نعقل الفعل ولو بوجه ولا يخطر ببالنا حسنه الشرعي ثم هو وجودي
لان نقيضه لاحسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل
وجودي فيكون عرضا فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فلا يتجه عليه قوله فان قيل الخ قوله والا احتاج الى
مرجح اخر لا يلزم من عدم الانتهاء الى مرتبة اللزوم الاحتياج الى مرجح اخر لجواز ان مرجح الاول وجود الفعل في وقت معين لابد
لنفيه من دليل وقد يقال ان المرجح الاول اذا رجح الفعل في وقت معين بتعين وقوعه فيه فقد رجح المرجوح وهو المعنى بالوجوب
فتدبر قوله على مرجح من عند الفاعل هو اعتقاد النفع او ارادته فاذا انتفى هذا المرجح لا يتصور منه الايجاد بالاختيار والكلام فيه
فيلزم الرجحان الى الوجود بلا موجد وايجاد قوله ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تحرير المص ويمكن توجيهه
بان نسبة الدليل بالابطال لما كانت الى الحسن والقبح على السوية فاذا ابطل به احدهما يفهم منه بطلان الاخر بطريق المقايسة لم يجمع بينهما
ميلا الى الاختصار وخصص في على القبيح بالذكر تحاميا على توهم شمول صدق الدليل ابطال الاختيار في افعال البارى تعالى ولم
يرد بقوله لان التمكن من الفعل الخ الاستدلال بل التنبيه على كون الفعل اضطراريا رفعا للتوهم وقصدا الى زيادة التقرير والتوضيح
والا فكون الفعل على تقدير عدم التمكن من الترك اضطراريا امر واضح قوله لان الاختيار صفة محققة لا امر اعتباري قد يقال يجوز ان المعتبر
المرجح تعلق اختياره وهو امر اعتباري قوله لا تاثير لها قيل عليه ان الوجدان انما يشهد على ان للعبد مدخلا في وجود الفعل لا على تحصيل
مقارنة قدرته للفعل قوله وعن الثاني ان مرجح ما عليه قديم هذا الجواب لا يدفع النقض عن الدليل اذ حاصله انه اما ان يتمكن من الترك
اولا فان لم يتمكن منه فذاك وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان الفعل اتفاقيا وان توقف عليه فان كان لازما فاضطراري
والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل فقط ان القول بان مرجح ما عليه قديم لا يدفع ذلك اذ يتجه عليه ان الفعل بذلك القديم اما ان يكون
لازما اولا فان كان الاول يلزم الجبر وان كان الثاني فلا بد من مرجح اخر ويتسلسل وقد يجاب بان المقدمة القايلة بان الفعل الواقع لا
لمرجح اتفاقي انما هي الثوابتة بالنسبة الى المعتزلة القايلين بان قدرة العبد لا تؤثر الا اذا انضم اليه مرجح يسمى بالداعية ونحن لا
نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد الطرفين لا الداعي جايز عندنا فلا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا واذا لم نقل
بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وهذا ايضا لا يجري بطايل فانه تعالى ان لم يتمكن من الترك والفعل فالجبر وان تمكن فان

وفيه اشارة الى اندفاع ما توهم ههنا وهو انا لا نسلم امكان تعقله بالكنه وامكان تعقله بالوجه لا يفيد فتدبر

ولو سلم كون ما ذكر تنبيها لا استدلالا ينبغي ان يكتفى بان يقال لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره فيكون اضطراريا فلا توصف بها وما في المقدمات زائد بلا شبهة بل يجب الحذف كما لا يخفى

فان لم يتوقف على الارادة والاختيار لا يكون اختياريا قطعا وان توقف عليهما فان لزم بها فذاك هو الجبر ايضا وان لم
فلا بد من ارادة اخرى دفعا لترجح احد المتساويين على الاخر وقد يقال ان المرجح الموجب ارادته المستندة اليه بخلاف ارادة
العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت الارادة موجبة يلزم الجبر فمعنى قوله فلا يحتاج الى مرجح متجدد وانه يكفي فيه ذاته او ارادته
القديمة بناء على ان المراد بالمرجح ارادته او تعلقها على ما وقع في نسخ الشرح المختصر فالفعل وان انتهى الى مرتبة الوجوب لم يلزم
محذور اذ الموجب ارادته المستندة اليه واعترض على الكتاب بان التعلق ان اريد به التعلق المعنوي فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو
التعلق الحادث وان اريد به التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا يلزم قدم المراد ايضا والجواب ان حديث انقسام
التعلق الى القديم والحادث وان رواه كثير من الثقات واشتهر في السنتهم الا ان مقتضى التحقيق هو ان لا يكون هناك الا تعلق قديم
للقدرة والارادة بان يتعلق الارادة بذاتها في الازل بوجود الحادث في وقت معين فيتبعه تعلق القدرة فيه بوجوده فيه
من غير احتياج الى تعلق اخر حادث وبهذا ظهر اندفاع ما يورد على الاول من ان الارادة القديمة لا يكفي في وجود الحادث بل لا بد من
تعلق حادث لها او للقدرة اذ لو كان كلما يفتقر اليه وجوده قديما يلزم قدمه وذلك ان الزمان المعين لا يقع فيه بنفس الارادة
فاذا ظهر ذلك يوجد الحادث فيه بذلك التعيين من غير احتياج الى تعلق حادث وسيأتي فيها زيادة تفصيل لهذا المقام ان شاء
الله تعالى قوله اذ علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان بمعنى المرجح بالمتجدد فيما سبق يشعر فان القديم قد يحتاج الى مرجح
القديم لكن القول بان علة الاحتياج هو الحدوث عندنا دون الامكان ينافيه وغاية ما يقال فيه ان علة الاحتياج الى المرجح المتجدد هو الحدوث
دون الامكان فيجوز ان يكون الامكان علة الاحتياج الى المرجح القديم كما في صفات الباري وستنكشف لك جلية الحال بطل
استقلال العبد فان قلت حاصل الرابع منع المقدمة القائلة المرجح اذا كان موجبا يكون الفعل اضطراريا فلا بد في الجواب عنه من
الاستدلال على تلك المقدمة الممنوعة قلت حاصل الجواب ان الاختياري هو ما يتمكن على فعله وتركه وظاهر انه لا يتصور بدون الاستقلال
فاذا انتفى الاستقلال يثبت الاضطرار وينتفي الاختيار فهو استدلال على الانتفاع المحدود بانتفاء الحد فان قلت ليس القصد
من هذا الاستدلال الى نفي التاثير من العبد واثباته لله تعالى وانه لا يفيد سوى انتفاء الاختيار بطريق الاستقلال قلت لا بل قصد به
الزام المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري كابي الحسين واتباعه وان شئت الوقوف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى
عليك من المقال وهو ان المعتزلة فرقتان فرقة تزعم ان صدور الفعل من العبد على سبيل الايجاب وامتناع التخلف بارادة وداعية وهم
ابو الحسين ومن تبعه وفرقة يقول ان صدوره منه انما هو على سبيل الصحة والاختيار وهم جمهور المعتزلة والمسطور في الكتب الكلامية
ان هذا الدليل من الاشعري انما يصلح الزاما للفرقة الاولى دون الثانية القائلين بجواز الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد الطرفين
من غير داع اذ لا يلزم من كونه بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا كما هو رأي الاشعري وهيهنا بحثان الاول ان ابا الحسين من يلزم بوجوب

بوجوب الفعل بالداعية والاختيار المترتب عليه فكيف يلزم به فان قلت الداعية بخلق الله تعالى فلا يستقل العبد في فعله وهو المعنى بالالتزام قلت
المراد بالداعية هو العلم بالنفع فله ان يقول باستناده اليه او يريد باستقلال العبد في فعله ان التاثير يعلق خلق الله القدرة والداعية انما
هو بقدرة العبد فقط لا لمجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ ويؤيده ما اشتهر منهم ان الاقدار والتمكين على الفعل انما هو من الله تعالى مع
تقدمه عليه ومن هنا ظهر ان قوله اذا كان مما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد لا يقول به ابو الحسين ومن تبع بل هو
مجرد احتمال عقلي ولو قالوا به فهو لا ينافي الاستقلال بالمعنى الذي صدرناه فكيف يبطل به ذلك في الثاني انه يجوز ان يراد بالمرجح ما هو اعم
من الداعية والارادة فعلى تقدير انتفائه يكون اتفاقيا قطعا فيتم الدليل على الجمهور ايضا وما اعترض به الشارح في شرح المقاصد من
القطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشية العبد بل بمحض ما خلق الله تعالى ويجب الفعل ولا يتمكن من الترك ولا نعني بالاتهام الى
الجبر سوى هذا فمردود بان من يجوز ترجيح احد طرفي الفعل بمجرد ارادته ويستدل عليه كما سيجيء كيف يسلم انه لا يتصور الا بداعية موجبة
ولا يخص لهم من ذلك الا ما قررناه فكن على بصيرة منه قوله فيقبح التكليف عندكم اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما هو مذهب
الاشعري وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما ذهب اليه بعض من اصحابه في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح قوله ان اريد بالفعل الحالة
المطابق لما سيأتي ان يقال ان اريد بالفعل الايقاع قوله ان اريد بالفعل الايقاع الصواب ان يقال الحالة الحاصلة بالايقاع و
يتضح ههنا الحال الا بنقل ما ذكره المص فيما سيأتي وشرحه فنقول ان المص بعد تمهيد المقدمات الاربع قال اذا عرفت هذه
المقدمات فنقول يجب وجود الفعل بان اريد بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء نفرض للمسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا مرجح فالجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختياره
الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة
يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن
الفاعل يترجح احد المتساويين وان اريد بالفعل الايقاع فيجيء ما قلنا في الايقاع بهذه عبارته فنقول معنى قوله وعلى تقدير امتناع
وجود الاشياء بلا مرجح هو ان وجود ما يمتنع بلا وجوب دفعا للرجحان بلا مرجح كما حققه فيما سبق ح يقول الجبر منتف اما بناء على ان
المرجح من العبد باختياره او نفس اختياره قوله ننقل الكلام الى ذلك الاختيار انه باختياره فيتسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو
باختياره ولا يتسلسل بناء على ان اختيار الاختيار عينه واما بناء على ان الايقاع جزء من العلة التامة فالممكن وان وجب بالنظر الى علته التامة
الا ان السبب الاخير اعني الايقاع لما كان صدوره بطريق الصحة والاختيار لم يلزم الجبر فقولنا هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين
الايقاع معناه انه بطل لكنه لم يتعرض به اعتمادا على ما سبق واراد بقوله فيتعين ما قلنا في الايقاع ما ذكرناه ايضا من ان صدور الايقاع
عن الفاعل انما هو بطريق الصحة والاختيار فقد تلخص مما ذكرناه ان المص على تقدير ارادة الحاصل بالمصدر وتوقف وجود الاشياء على

فان قلت الفعل بعد المرجح هو الارادة لا يكون اتفاقيا قلت اذا كان نسبة الفعل الى ذلك المرجح ... ثم صدر عنه يلزم الترجيح بلا مرجح وهو المعنى بالاتفاق منه

وجوبها انما منع المقدمة القائلة انه اذا وجب عند المرجح لا يكون اختياريا وعلى تقدير ارادة المصدر انما منع المقدمة القائلة يجب وجوده
المرجح على عكس ما قرره الشارح ويمكن توجيه الاول بحمل المرجح على المرجح التام من الموجودات ولا شك انه لا يجب عند وجود المرجح التام
لهذا المعنى لجواز توقفه على ما ليس بموجود ولا معدوم كما سيأتي فيكون ح قدحا على المقدمة القائلة الفعل يجب عند وجود المرجح
التام لكن يتجه عليه ان الفعل وان لم يجب عند وجود ما يتوقف عليه من الموجودات لكنه يجب عند تقرر جميع ما يتوقف عليه من الموجودات وغيرها
كما قرره في المقدمة الثانية فيلزم الجبر والجواب عنه لا ما قررناه الا ان المنع ح ينبغي ان يورد على المقدمة القائلة ان الفعل اذا وجب عند تحقق جميع
ما يتوقف عليه لا يكون اختياريا لا على ما ذكره المحقق فان قلت قد صرح فيما سياتي بانه على تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب
تلك الحالة فلا يلزم الجبر وح يكون المنع على ما ذكره الشارح ايضا قلت ذلك تقدير بط كما اعترف به المص هناك فتخصيصه بالذكر ههنا مما لا وجه له
فان قلت يمكن توجيه الش بان الفعل اذا اريد به المصدر جاز ان يكون نسبته الى ما يتوقف عليه بالوجوب كما ذكره هناك ووجوبه بالنسبة اليه لا ينافي
الاختيار فح ورود المنع على المقدمة القائلة الفعل عند وجوبه بالمرجح لا يكون اختياريا ايضا قلت يرد عليه مثل ما قررناه وقد يقال ان نسبة
ايقاع الايقاع الى علته ان كان بالوجوب ايضا يلزم الجبر وان كان بطريق الصحة والاختيار يلزم التحكم فليتامل **قوله** فيلزم التس في جانب المبدا
وانه ح باد لا ابطال التس فلا بد ان يكون امرا اعتباريا وفيه بحث اما اولا فلما اشتهر فيما بينهم من انه لا يلزم من وجود بعض افراد نوع وجود
جميع افراده فجاز ان يكون الايقاع موجودا في الخارج ويكون ايقاعه امرا اعتباريا فلا تس في الخارجيات واما ثانيا فلان الايقاع ليس امرا اعتباريا
فرضيا كزوجية الخمسة بل هو حقيقي فلا حاجة نظرا الى التحقق في محله فيلزم التس فان قلت هو تس في الامور الاعتبارية وقد صرحوا بجوازه فيها قلت نعم في
الاعتبارية الفرضية كما ينبئ عنه قوله حتى ينقطع بانقطاع الوهم واما الذي نحن بصدده فلا شك في جريان التطبيق فيه واستحالته **قوله** او يكون ايقاع
الايقاع كون ايقاع الايقاع عينه سواء كان امرا اعتباريا اولا **قوله** وامكان الامكان قد اشتهر فيما بينهم مثله والحقيقة ان امكان السواد
مثلا كيفية لنسبة وجوده الذاتي وعدمه وامكان الامكان كيفية لنسبة الوجود العرضي وعدمه بالنسبة الى الامكان فكيف يجري ان تدبر ثم ان ما ذكره التس
وارد ههنا ايضا ولا يندفع بكونهما من الاعتبارات وان صرح به صاحب الاشراق وتبع غيره من الثقات **قوله** لا برهان عليه كان اذ لو تسلسلت المعلولات
لا الى نهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة
ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة التس في المعلولات يستلزم كون
احدى الاضافتين ازيد من الاخرى وانه بط قطعا ثم هذا لا يجري في المعلولات التي لا ترتب فيها كالناطقة عند الفلاسفة **قوله** وبرهان التطبيق
وهو ان نفرض من معلول معين الى غير النهاية جملة وبما قبله بمتناه جملة اخرى ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
يلزم تساويهما والا ينقطع الثانية والزائدة انما زيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وعرض
عليه بان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي يتوقف على ادراك ما لا نهاية له في زمان متناه وانه ح واجيب بان العجز انما هو للوهم فالعقل

لو فرض الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم ورد بان فرض الانطباق ان توقف على ادراك ما لا نهاية له تفصيلا لم يتمكن منه العقل ايضا وان
كفى فيه ادراكه اجمالا لم يعجز الوهم ايضا فلا وجه للتخصيص واجيب بان العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير
متناهية ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل فرد منها واما الوهم فيدرك معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة فهو لا يدرك الانطباق
جزئيا بين محسوسين فان كانت السلسلة محسوسة لا يتصور الانطباق الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها وان كانت عقلية مركبة
منها كان عجز الوهم عن ادراك الانطباق لطبيعة وهذا مبني على كفاية الملاحظة الاجمالية فان قلت لم لا يكفي ان يقال ان الجملتين اما ان يكونا في حد
انفسهما بحيث يطابق اجزاؤهما ولا فعلى الاول كان الزائد كالناقص وعلى الثاني ينقطع الثانية قلت لان الزيادة ح يجوز ان يقع في الجانب
والزيادة فيه يستلزم التناهي وقد يقال الاولى ان يقال ان الجملتين اما ان يكونا في حد انفسهما بحيث لو طبقنا مطبق من مبدا معين لا نطبقا اولا
فعلى الاول كان الزائد كالناقص وعلى الثاني ينقطع الثانية فيتناول البرهان ح للامور الموجودة سواء كان مجتمعة اولا واما مراتب الاعداد
فهي عند اهل الملة من الوهميات المحضة فلا يجري فيه التطبيق ومن ههنا قيل ان هذا البرهان قائم في كل ما ضبطه الوجود بتخصيص المدلول ببعض منه اعتراف
تخلف مدلوله في بعض اجزائه اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة فيكون منقوضا بهما ويرد عليهم ان معلومات الله تع وكذا مقدوراته لا يتصف
بالاحكام الثبوتية قطعا فلم لا يجوز ان يتصف بالمطابقة والمقادة فلا بد من التفرقة بينهما واما الفلاسفة فقالوا ان الاحاد اذا كانت موجودة
معا وكان بينهما ترتب ايضا فاذا جعل الاول بازاء الاول من الجملتين كان الثاني بازاء الثاني قطعا فيتم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا
لم يكن وقوع احاد واحد منها ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها فيه اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لعدم وجود ما فيه مفصلا ولا شك انه
لا يتصور وقوع بعضها بازاء البعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم اذا كانت موجودة ولم
يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا لجواز ان يقع بازاء واحد من احديهما احاد كثيرة
من الاخرى الا ان يلاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبر بازاء واحد من الثانية لكن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم ويرد على الاول انهم قد صرحوا في مباحث الوجود الذهني بان للعقل
المبادي العالية من قبيل الوجود الذهني فالحوادث المتعاقبة وان لم يكن وجودها معا في الخارج وفي الذهن الانساني ايضا لكن وجودها في
المبادي العالية وهو كاف في الانطباق ومنهم من قال يكفي فيه الوجود على سبيل التعاقب ويرد على الثاني انه يجوز ان نفرض التطبيق في القوى العالية
التي لا يشعر بها فتور من غير احتياج في ذلك الى ترتب بين اجزاء الجملتين واما اورده في شرح المقاصد وهو ان يحصل الجملتين من سلسلتين
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا
يقع فالدليل جار في الاعداد ايضا في الموجودات المجتمعة والمتعاقبة وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة فضلا عن غيرها فساقط اما عند اهل الملة فلما ذكرنا من كفاية الملاحظة الاجمالية الحيثية المذكورة مع كون الجملتين من

وهذا مبني على كفاية الملاحظة الاجمالية منه

القائلون بهذا مثل اهل الملة والدين

لا نقض فانه بنفسها وفي بعضهم ان علوم العقول الصورية مما لا يعتد به منه

ومنهم من قال يكفي فيه الوجود على سبيل التعاقب منه

الموجودات ومراتب الاعداد وليست منها كما مر واما الصور الباقية فالتطبيق جار فيها والتسلط واما الفلاسفة فقد شرطوا فيه الترتب مع الاجتماع في الوجود بدون اشتراط التفصيل والاكتفاء بالاجمال واعلم ان الاعتبارات على قسمين احدهما ما لا تحقق له بغير فرض الفارض واعتبار المعتبر والثاني ما له تحقق في محلها من غير تحقق فرض واعتبار واذا استقرأت المواد الجزئية وجدت اكثر الاعتبارات من القبيل الثاني ولا امر في جريان التطبيق فيها مع كونها غير متناهية فيرد نقضا عليه **قوله** بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك فيندفع بهذا بعض الكلام في ايقاع الباري تعالى فانه ممكن لا بد له من علة فيلزم المحذور ان معا فان قيل علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان قلت هذا كلام لا يليق الا بمن لا دربة له من الصناعة وقد اعترف به ايضا في المقدمة الثانية حيث قال واما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة معنى الامكان واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم الرد قد عرفت مما حققناه بطلان ما حكى على ذكر منك **قوله** ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث ان اراد بالتكوين الحادث حدوثه في ذات الباري بعد كونه معدوما يلزم كونه محل الحوادث وان اراد به تجدده فيه فذلك لا ينافي كونه اعتباريا **قوله** بل العمدة في هذا المطلوب النص فلا ايقاع قد عرفت ما يرد على هذه العمدة فتذكر **قوله** فضروري هذا ما ذهب اليه الجمهور وقيل استدلالي وبه يشعر كلام المص لكن الشارح حمله على الاول لما قررناه **قوله** وهو ما لا يكون وجوده اه اعلم ان الشيء اذا نظر اليه من حيث هو فاما ان يقتضي وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن فاذا لاحظ العقل هذا المعنى لا يجزم بتوقف وجوده على علة موجدة بدون استدلال على انتفاء الاولوية لاحد الطرفين بالنسبة اليه نعم لو لوحظ بتساوي الطرفين يحصر الحصر بذلك لكن الكلام في مفهوم الممكن الخارج من القسمة واكثر المتكلمين قالوا علة الاحتياج هو الحدوث وحده وقيل الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا واورده الامام بان الحدوث متاخر عن الوجود وهو عن الايجاد وهو عن الحاجة فيلزم تاخره عن نفسه بمراتب واجاب عنه بعضهم بان المراد هو ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لان الحدوث علة موجبة ورده بعض المحققين بانه كلام لا تعلق له بهذا المقام قطعا فان المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها هذه هي الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام ولنا فيه كلام وهو ان الامكان وان فسر بتساوي الطرفين لا يحوج الممكن بمجرده الى الموجد بل لا بد فيه من ملاحظة اتصافه باحد الطرفين الذي هو بمنزلة العلة الغائية فان العقل اذا لاحظ متساوي الطرفين ولم يلاحظ معه الاتصاف باحدهما لا يحكم باحتياجه الى الموجد بل لو فرض بقاؤه على ذلك الوصف من غير انتظام شيء اخر اليه وان كان محالا لم يجزم باحتياجه ونظيره الفقر فان احتياجه الى الامير لا ينشأ من مجرد صفة الفقر بل مع اقتضاء الاكل والشرب سواء كان بالذات او بالواسطة حتى لو فرض فقير لا ياكل ولا يشرب لما احتاج اليه وكذا المتحرك الى الاسفل فانه انما يتحرك اليه طالبا الى الملاءمة من الحصول في حيزه الطبيعي حتى لو فرض ان حيزه في خلافه لما تحرك اليه فظهر ان الممكن انما احتاج الى الموجد طلبا للحالة الملائمة من انضمام احد الطرفين المتناقضين اليه مع تساويهما الى الاحتياج انما نشأ من الامكان والطلب المذكور فالاول بمنزلة السبب والثاني بمنزلة الغاية فمن نظر الى السبب حكم بان علة الاحتياج هو الامكان ومن نظر الى الغاية حكم بان علة الاحتياج هو [للحدوث] ومن نظر اليهما حكم بان علة الاحتياج هو المجموع وهذا هو الحق بيننا واما النظران الاولان فان اريد بهما الحصر فغلط لما عرفت وان اريد

بيان ان للامكان والحدوث مدخلا في العلية فكل منهما مستقيم ايضا فان قلت بعض من ادلتهم يشعر بما ذكرته اعني قولهم ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في حدوثه من العدم الى الوجود اعني الحدوث لان ماهيته لا تفي بذلك اذ حاصله ان حقيقة الممكن لما كانت متصفة بتساوي الطرفين لم تف بذلك فلا بد لها لاجل اتصافه بالحدوث من مؤثر واما البعض الاخر منها كقولهم اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا وقولهم لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع استمرارها فلا يساعد ذلك التوجيه قلت ما ذكرنا حتى فالام يساعده ظاهره يجب تاويله حتى يفضي اليه فيحمل الاول على ان العقل اذا لاحظ حدوث شيء بعد امكانه وانما لم يتعرض له اكتفاء بما علم التزاما اذ الحادث لا يكون الا ممكنا ولم يلاحظ منه صفة اخرى من ساير صفاته طلب علته فعلم ان العلة ليست شيئا غيرهما ويحمل الثاني على ان المراد هو ان المحوج الى المحدث الذي هو الفاعل المختار عندهم لو كان هو الامكان وحده لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة بالاختيار مع كونها مستمرة ويؤيده ما قلناه قول الذاهبين الى ان علة الاحتياج هو الامكان مع الحدوث ودليل الفريقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث شرطا او شطرا فان قلت فعلى ما ذكرته يكون علة الاحتياج هو الامكان لاجل الاتصاف باحد الطرفين فما معنى تخصيصهم بالحدوث الذي هو الاتصاف بالوجود بعد العدم قلت ذلك مبني على ان الكلام في علة العالم الذي هو حادث عندهم قالوا علة احتياج هذا الممكن الحادث هو امكانه لاجل اتصافه بالوجود بعد العدم لا ان ماهيته لا تفي بذلك فمن التزم بعدم احتياج الممكن حال بقائه الى العلة او قال ان الاعراض غير باقية والجواهر يستحيل خلوها عن الاعراض المتجددة فهو ايضا محتاج الى العلة فقد اراد بالعلة المحدث او كلام من لم يقف على حقيقة الحال فقنع بما فهم من ظاهر المقال وبهذا التحقيق اندفع عنهم اشكالات لا يحوم حول فهمها عقول الفحول منها ما يقال على الاشاعرة صفاته تعالى ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب لذاته فانها وان لم يكن غيره بمعنى امتناع انفكاكها عنه الا ان تعددها بين لا ينكر وان كانت ممكنة لزم وجود الممكن بلا موجد اياه وهو مع استحالته بالضرورة يستلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى اذ لا مجال للاسناد اليه بطريق الايجاب ومنها ما يرد على القائلين بالحال منهم في تعليل عالميته تعالى بعلمه وحييته بحيوته وقادريته بقدرته وكذا ما يرد على المعتزلة القائلين بتعليل الاحوال الاربعة بالالوهية فان هذه الاحوال قد عللت مع انتفاء الحدوث فيها ومنها ما يرد عليهم في تعليل العدم بالعدم فاذا جعلت علة الاحتياج هو الامكان لاجل الاتصاف باحد الطرفين مطلقا يندفع عنهم الاشكالات باسرها وما وقع في كلام بعضهم في دفع هذه الاشكالات من القول بتخصيص الحدوث بالحدثيات ينبغي ان يحمل على ما ذكرناه فلا غبار عليه **قوله** لكان واجبا فيه منع ظ وهو انه لا يلزم من عدم الاحتياج الى الغير اقتضاء ذاته وجوده حتى يكون واجبا لذاته لجواز ان يكون ممكنا ويكون وجوده من ذاته او لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل بحسب الاتفاق فلا يتم بدون ملاحظة امتناع الترجح بلا مرجح نعم المنع والمعارضة على التنبيه مما لا يجدي كثير نفع **قوله** وكلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده وههنا بحث وهو ان انتفاء العلة انما يوجب انتفاء المعلول وامتناعه اذا ثبت امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اما معا او على سبيل التعاقب بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول مع وجود الاخرى او امكانها ولم يثبت شيء منهما اما الاول فلان البرهان على امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد منقوض باعدام الاجزاء للمركب فان عدم كل منها علة مستقلة وقد يجتمعان معا فيلزم

التوارد وكذا الجوهر الفرد ملتصق تبدا اثنين يرفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر عند من يقول بتاثير القدرة الحادثة فان هذه الحركة
مستقل فيها كل من الدافع والجاذب وقد اجتمعا فيه قوله يقول جاز ان يتقدم احدهما في زمان ولا يتقدم فيه المعلول بل يبقى بالاخر وقد يقال
العلة في ذلك هو عدم جزء واحد لا بعينه بحيث لا مدخل للخصوصية فيه ولا تعدد فيه فضلا عن الاجتماع فليتدبر وبهذا يندفع ما يقال ان في تلك الامور المعتبرة
لما كان يتحقق في ضمن افراد متعددة وكان يتحقق في ضمن اي فرد منها بدلا عن الاخر كافيا في تحقق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله ونظيره ما قالوا في الصور
المتعاقبة على الهيولى ان العلة فيها ما طبيعتها الكلية الموجودة فان قلت ان الطبيعة لا توجد الا في ضمن فرد معين فيفتقر الهيولى في ذلك الى المعين لان المفتقر
الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء قلت لا يلزم من عدم وجود المطلق الا في ضمن المعين افتقاره اليه نظرا الى وجوده في نفسه والا لدار او يبقى احدى
الصور المشخصة المتعاقبة عليها لا بعينها من غير ان يكون لخصوصياتها مدخل فان البرهان الدال على امتناع اجتماع العلل المستقلة على سبيل التعاقب منقوض
بهما لان كلا منهما اذا اخذت مع العقل الفعال يكون علة تامة للهيولى على سبيل التعاقب والتخصيص لهم عن ذلك بما قلناه وكذلك ان تقول في دفع
النقض بالقدرة الحادثة ان القدرة الحادثة متفاوتة ولهما مرتبة معينة في حدوث الحركة منهما في ذلك الجوهر الفرد فاذا اجتمعا فيه انتقض عن
كل منهما شيء وحصل من مجموعهما ذلك القدر المعين المحصل لتلك الحركة فلا يكون هذا من قبيل اجتماع العلتين المستقلتين في شيء وقد يقال ان حجم
الجوهر الفرد لا يوجب الا تقاص في شيء منهما ومنهم من اراد التفصي عن ذلك فقال ان البرهان انما دل على ان الواحد المتشخص لا يمكن ان يكون له علل
مستقلة مجتمعة او ممكنة الاجتماع على سبيل التعاقب قوله واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء
علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر اعدام الاجزاء فاذا عدم من المركب في زمان جزء ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر كان ذلك
العدم مع هذا الشرط علة تامة للمركب فاذا عدم الجزءان معا لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة للمركب لفقدان الشرط المذكور بل مجموعهما علة
تامة لعدمه بالشرط المذكور وكذا الحال اذا عدم جميع الاجزاء معا فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شرط منافية فلا يمكن اجتماعها وليس هذا
الاشكال مختصا باعدام الاجزاء بل هو جار في عدم الفاعل والغاية والشرط والتفصي فيهما وفي القدرة ايضا هو ما نبهت عليه ويرد عليه ان عدم الجزء
قد اثر في عدم المركب حال الاجتماع كما اثر فيه حال الانفراد بعينه من غير ان يكون للانفراد مدخل في اتمام تاثيره فيه ولا للاجتماع مدخل في المنع عنه
كما لا يخفى على المتامل المنصف الا ترى ان العقل اذا لاحظ انتفاء الجزء حكم بانتفاء المركب وان لم يلاحظ معه صفة الانفراد فعدم في احدهما علة دون
الاخرى بلا مرجح تحكم واما القدرة الحادثة فان انتقصت كل منهما بالاجتماع وحصلت من مجموعهما مرتبة معينة حصلت لتلك الحركة فالامر على ما قد عرفته والا
يرد عليه حديث الحكم على انه يجوز ان ينفي احدهما ولا ينفي فيه الاخر فيبقى المعلول معها ولا يلزم منه ان يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه لانه مشروط بالاجتماع
فان صحت تلك القضية بتقييدها بتلك الحيثية تبقى نقضا على امتناع التوارد على سبيل البدل ويرد على كل من الجوابين انسداد الاستدلال بامتناع
التوارد في شيء من الصور قوله واما الثالث فلا برهان عليه قطعا واما الثالث فغاية ما يقال فيه انه لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول
بعدم الاولى ويوجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم بعينه وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل الوجود الحاصل بالاولى

بالاولى فيلزم تحصيل الحاصل وهو مع ابتنائه على اصل الفلاسفة وعدم تمامه في نفسه كما بين في الكتب الكلامية مما لا يجدي نفعا ههنا اذ يجوز
ان يعطي الثانية بقاء الوجود الحاصل بالاولى وان لم يكن علة تامة فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول قوله وقد يقال يجوز ان ينتفي الوجود
الاول بانتفاء الاولى ويتحقق في ذلك الان وجود اخر يتحقق الثانية من غير لزوم اعادة المعدوم او تحصيل الحاصل نعم يلزم توارد الوجودين
على معلول واحد لا بد لنفيه من دليل قوله وقد يقال يجوز ان يكون الوجود الذاتي واحدا وتوارد عليه وجودان عرضيان في محله فيستند الاول الى
الاولى والثاني الى الثانية من غير لزوم شيء من المحذورين ويندفع الاول بانه لا فرق في ذلك بين الوجود والتشخص واذا جاز التوارد في احدهما
جاز في الاخر ايضا فيلزم ان يشك في بقاء الجواهر بعينها وانه سفسطة ظاهرة وانما يتم هذا ان لو ثبت الملازمة بين الجوازين ودعوى عدم
الفارق مع ظهوره مما لا يسمع وقد يستدل على امتناع الاجتماع على سبيل البدل في الاثر الواحد بان اثر الثانية اما ان يكون اثر الاولى
بعينه او غيره وعلى الاول اما ان ينتفي ذلك الاثر اصلا فيلزم تحصيل الحاصل او ينتفي بانتفاء الاولى وقد يوجد بايجاد الثانية فيلزم ان يكون
الشيء في آن واحد ثابتا ومنفيا معا وانه ضروري البطلان وعلى الثاني فالاثر الحاصل منهما اما ان يكون مجموع الاخر او بقاء الاول وعلى التقديرين
يلزم التعدد في الاثر مع التوارد في الاول ايضا قوله بل امكن عدمه بالامكان العام ان اراد بكونه ممكنا تساوي ثبوته وعدمه فمم اذ لا يلزم من عدم وصول
الوجود مرتبة الوجوب من العلة عدم وصوله مرتبة الرجحان فان قلت ثبت ان الوجود قد ترجح على العدم لكن العدم لم يبلغ مرتبة الامتناع فيكون ممكنا
فح نقول لحوق الوجود بالنسبة الى الاوقات على السوية فوقوعه في بعض منها دون الاخر ترجيح بلا مرجح قلت كان العلة رجحت الوجود على العدم رجحت
وقوعه على غيره وتخصيصه انما رجحت وجود الممكن في هذا الوقت على عدمه وان اراد عدم بلوغه مرتبة الامتناع مع اتصافه بالمرجوحية بالنسبة الى العلة فمسلم لكن
يجوز ان يستلزم فرض وقوعه محالا لما فيه من ترجيح المرجوح فليتدبر قوله فلا يلزم استحالة ذلك قد يدفع هذا بما اشتهر بينهم من لزوم الترجيح بلا
مرجح بالنسبة الى الاوقات فانه اذا لم يبلغ مرتبة الوجوب يكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية فوقوعه في بعض منها وعدمه في الاخر ترجيح
بلا مرجح وانه يرتبط بالضرورة والاتفاق وقد مر ما فيه قوله وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة بهذه الاستحالة ان
اريد بها ما يشمل الاستحالة الناشئة من نفس العلة واثرها الحاصل منها يكون رجحان المعلول في وقت معين بالنظر الى العلة من مراتب الوجوب ويندفع
السابق في الامكان وان اريد بها ما يحصل الاستحالة الناشئة عن نفسها كان ذلك من مراتب الامكان فلا يندفع قوله المعلول النوعي قد يتعدد علله على معنى ان
فرادا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا اخر بعلة اخرى فيكون كل فرد معللا بعلة مستقلة بحيث لو انتفت تلك العلة يمتنع وجود ذلك المعلول فلا يتجه عليه
قوله ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول هذا ما ذهب اليه اهل التحقيق ومنهم من زعم ان الطبيعة موجودة في الخارج في ضمن افرادها الخارجية عن
علل متعددة فيتجه عليه ما ذكره الشارح ويجاب بان الطبيعة مستغنية عن خصوصيات العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما وانتفاؤها انما يكون بانتفاء كل فرد
منها وح يمتنع وجود الطبيعة ورد بان علة ما لا وجود لها الا في العقل فكيف يحتاج اليه الطبيعة الموجودة في الخارج ولو سلم فلا يتصور وجود ما الا في
ضمن فرد معين فيكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا

ولا محذور فيه لانا نقول ان اردتم باحد المعينات بعينه وجب ان لا يقع الطبيعة بغيره وان اردتم احدا مقيدا بعدم التعيين فذلك لا
وجود له قطعا وان اردتم احدا مطلقا صادقا بالكل بحيث فهو لا يتحقق الا في ضمن هذا او ذلك فيعود المحذور والجواب منع المطلق الى المعين والا
لدار وعدم وجوده الا في ضمنه لا يعطي ذلك قوله يتوقف عليه وجود الممكن فان الفاعل ما لم يتصف بالايجاد في نفس الامر لا يتصف الممكن بالوجوب
فيما يرشدك اليه قولهم اوجده فوجد وان وازنه الكسر مع الانكسار فقوله والحق انه اعتبار عقلي ان اراد انه اعتباري حقيقي يتصف الفاعل في نفس
الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر فصحيح لكنه لا يقدح تقدمه على وجود المعلول وتوقفه عليه وان اراد انه اعتباري فرضي كما يشعر به قوله
يحصل من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فقط فان الباري تعالى يتصف بايجاد العالم من غير فرض واعتبار فيه هذا وقد نبهناك فيما تقدم على
معنى يتقوى به كلام المحقق فتذكر وقد يقال ان الايجاد اذا اخذ من جملة ما يتوقف عليه الممكن يكون نسبته اليه بالوجوب ضرورة فلا حاجة
الى ما ذكره من الاستدلال نعم الضروري قد يحتاج الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان فينبغي ان يحمل عليه قوله فان قيل لم لا يكفي هذا السؤال لا يتوجه
على الدليل السابق وتوضيحه ان الممكن اذا ترجح من الجملة ولم يبلغ حد الوجوب بل امكن عدمه فلنفرض وجوده مرة تارة وعدمه اخرى فاختصاص
الوجود بتلك الزمان لا يجوز ان يكون لامر لا يكون في الزمان الاول والا يلزم ان لا يكون ما فرضناه علة تامة علة تامة ولو كان لامر ترجح احد المتساويين
على الاخر لان الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند البعض
وانما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح وذلك ان المختار مع ارادته وتعلقها بترجيح احد مقدوريه على الاخر لا لداع والمفروض ان المختار مع
ارادته وتعلقها موجود في الزمانين معا ولا يتصور ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح
وانه باطل بديهة واتفاقا وفيه نظر وههنا تقرير اخر للقوم وهو انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها يجب المعلول والا فاما ان يمتنع او يمكن و
الاول بين البطلان والثاني يبين بطلانه بانه لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض انه وجد معها فاما ان يكون بامر زايد اولا وكلاهما محال لان قد يرد عليه انا
نختار انه لا يمتنع وجوده فلذلك فيكون ممكنا قلنا ان اردت بامكانه ان شيئا من طرفيه لم يصل مرتبة الوجوب والامتناع فمسلم ولا يجديك نفعا لجواز
ان يكون مع ذلك وجوده راجحا لم يصل الى مرتبة الوجوب فاذا فرض وجوده معها بلا امر زايد لم يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح ليكون محالا
وان اردت بامكانه تساوي كلا طرفيه بالنسبة اليها فيمنع لجواز رجحان وجوده رجحانا غير منته الى مرتبة الوجوب وكذلك ان تقول في توجيه ذلك السؤال
ان المراد لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته نظرا الى الوقت ايضا فتدبر قوله كان جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب وهو مدفوع بان
عدم الممكن هو عدم علة الوجود فعدم هذا العدم هو وجود العلة قوله مع كونها اولوية الظ انها استدلالية كما يشعر به الكلمات المذكورة فيما سبق
نعم الضروري ههنا هو احتياج الممكن الى العلة الموجدة مطلقا على ما ذهب اليه الجمهور واعلم ان الايجاد اذا جعل جزءا من جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن على ما اختاره المص يكون تلك القضية اولية فيكون ما ذكره في صورة الاستدلال من قبيل التنبيه قوله ان وجود الشيء واجب على تقدير
ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكلام المص يدل على ان المراد بالوجوب الوجوب بعد الايجاد لانه جعل

جعل الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ولا نزاع في وجوب وجود الممكن بعد الايجاد انما النزاع في الوجوب السابق فذهب الفلاسفة وبعض
من اهل الملل الى انه يجب اولا بالنسبة الى علته وذهب البعض الاخر منهم الى انه انما يصدر عنها على سبيل الصحة والاختيار قوله يلزم قدم المعلول
واجيب عنه بان الاختيار يتعلق بوجود الحادث في وقته المعين فيوجد من غير لزوم تسلسل ولا قدم للمعلول وبهذا اندفع ما يقال من التعلق ان كان
قديما وجب ان يكون المتعلق الذي يكفي هذا التعلق في وجوده قديما ايضا اذ لو اختص بوقت دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح
الحاصل من ذلك التعلق القديم يعم الاوقات باسرها وان كان حادثا ينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في التعلقات وذلك لانا نختار الاول قوله
وجب ان يكون المتعلق قديما قلنا ممنوع اذ ليس معنى تعلق الارادة بوجود الحادث هو انها تعلقت بوجوده مطلقا او على سبيل الاستمرار بل معناه انها
تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا ظهر ذلك الوقت يوجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى تعلق اخر فان قلت يتوقف وجوده
على ظهور ذلك الوقت الذي هو حادث فينقل الكلام اليه قلت بعد تسليم كون الوقت عندهم من الامور الداخلة تحت القدرة والارادة انها
يتعلق في الازل بحدوث ذلك الوقت في مرتبة ظهوره من غير احتياج الى وقت اخر والسر فيه ان غير الوقت من الزمانيات لا يتصور وجوده الا في
الزمان فلا بد ان يتعلق علم الله تعالى وارادته في الازل بوجوده في وقته واما الوقت فلا يحتاج الى وقت اخر بل يكفي فيه تعلق القدرة بوجوده
الارادة بوجوده في مرتبة المعلومة عند الحق سبحانه وتعالى على انه لا بد في قدم الشيء من امكان بقائه وصلاحيته للقدم والاعراض السيالة
يمتنع بقاؤها فلا يمكن قدمها وسياتي لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى والتحقيق ان اول الحوادث عندهم هو الزمان المتجدد بذاته وليس له وجود في
الخارج وارادة الله تعالى تعلقت في الازل بتجدده في مرتبة من مراتب ظهوره المعلومة عند علام الغيوب فظهر فيها بالقدرة ثم ظهر العالم من غير
لزوم قدم شيء وقد يقال ان الزمان هناك موهوم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء للوقوع من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية فلا يعقل اصلا ولا وجود للزمان الا مع العالم فلا ترجيح فيه لما عرفت واما وجود غيره فلم يكن قبل الزمان فهو حال
ابتداء الزمان وتلخيصه انه لا وقت قبل وجود الزمان محققا حتى يطلب هناك ترجيح بعض على بعض فقد وجد الزمان وغيره من الاجسام معا مع قدم الاختيار
وقد يختار الشق الثالث بالتزام التسلسل في التعلقات لاعتباريته او يمنع احتياج التعلق الى التاثير او باختيار كون التعلق عينه او بادعاء كفاية نفس الارادة
من غير احتياج الى تعلق اخر والكل ضعيف اما الاول فلجريان التطبيق واما الثاني فلكون التعلق اعتباريا حقيقيا ثابتا في محله في نفس الارادة فلا
غبار له عن التاثير واما الثالث فلضرورة التغاير بين العلة والمعلول واما الرابع فلان الارادة اذا كانت كافية يلزم قدم التعلق على ان
التعلق انما يتصور على تقدير تساوي نسبة الارادة من الطرفين فتعلقها بواحد منهما يستلزم جواز الترجح بلا مرجح وانه باطل بديهة فاندفع ما يقال
ان من خاصية الارادة الترجيح والتخصيص فلم لا يجوز ان تتعلق باحد الطرفين وان كانت متساوية في تعلقها بهما وسياتيك بيان كشف
جلية الحال ولصاحب المواقف اشكال اخر قريب مما ذكر اورده ايضا في بعض كتبه الكلامية وهو ان نسبة الارادة الى الضدين ان كانت على السوية
فلا بد في تعلقها باحدهما دون الاخر من مرجح فان استند الى تعلق اخر نقلنا اليه الكلام ولزم التسلسل وان لم يستند فقد ترجح احد المتساويين على

الاخر بلا سبب وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية فتعلقها باحدهما لذاته فلا يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب ح ما ذكروه من ان الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافي الاختيار انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والجواب عند الماتريدية باختيار الشق الاول قوله وان لم
يستند فقد ترجح احد المتساويين قلنا مم وانما يلزم ان لو لم يستند تعلقها باحدهما الى العلم بالنفع والمصلحة في احد الطرفين واما الاشاعرة
فمنهم من اختار الاول ايضا وجعل ترجيح احد المتساويين خاصة للارادة وايد بالطريقين المؤديين الى المطلوب فان السالك يختار احدهما بمجرد ارادته
واختياره من غير ان يكون هناك اعتقاد نفع او ميل يتبعه حتى لو سئل لا يقدر الجواب وبالرغيفين والقدحين ايضا فان كلا من الجائع والعطشان
يختار احدهما بارادته وما يقال ان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف فطبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره وان يختار من
الرغيفين والقدحين ما هو اقرب الى اليمين فمدفوع بتخلفه كثيرا كما يشهد به التجربة ومنهم من اختار الشق الثاني قوله لو لم يكن نسبتها اليهما على السوية
فتعلقها باحدهما لذاتها فلا يتصور تعلقها بالاخر فيلزم الايجاب قلنا مم لما عرفت ان معنى تعلق الارادة باحد الضدين هو ان الارادة تعلقت
في الازل بوجوده في وقت معين وهذا لا ينافي تعلقها في الازل بالضد الاخر في وقت اخر فان قلت تعلق الارادة في الازل بوجود الحادث
في وقت معين يوجب وقوعه فيه من غير تخلف فلا يتصور تعلقها بعدمه وهو المعنى بالايجاب قلت بل ان معنى قادرية تعالى هو انه يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ومعنى ايجابه ان ايجاد العالم على هذا النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه
كما يقول الفلاسفة واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى ان مشية الفعل
الذي هو الفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وساير كمالاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع
الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى واما المتكلمون فقد ذهبوا الى جواز صدق المقدمتين فظ ان الوجوب المترتب على تعلق الاختيار
بالمعنى الثاني صورناه لا ينافي القدرة بالمعنيين والتحقيق ان نسبة الظروف الى مظروفاتها والقوابل الى مقبولاتها انما هي الوجوب والتعين لكنها بالنسبة الى
الارادة فاذا حضرت تلك الظروف يوجد مظروفاتها فيها بتلك النسبة الذاتية وهذا لا يقدح كون نسبتها الى ذات الواجب هي الصحة والامكان
كما يفهم من التعريف وذلك ان تقول نسبة الظروف الى مظروفاتها والقوابل الى مقبولاتها انما هي الرجحان نظرا الى نفس الارادة فاذا تعلقت بها
لا انها تتغير تلك النسبة الى الوجوب فيقع بها وح يكون نسبتها الى نفس الارادة ايضا هي الصحة والامكان لكنهما بطريق التفاوت وعدم التنافي بين النسبتين كما
لا يخفى على احد وقد يلتزم بقاء نسبة الارادة الى المرادات على الرجحان من غير انتهائها الى الوجوب وما يقال ان انحصار النسبة في الرجحان يؤدي
الى نفي المرجحات فمدفوع بما قررناه فتذكر وكن على بصيرة قوله واعترض عليه المص فان قلت كيف يتصور منه الاعتراض بعد اقامة الدليل قلت بعد
تسليم تحقق وجوب المعلول عند وجود جملة ما يتوقف عليه كما يشعر به جعله الايجاد من تلك الجملة وانما ينكر سبق ذلك الوجوب على وجوده وايجاده
قوله وهو مع يرد عليه ان ارادة الله تعالى متعلقة بوجود الحادث في وقت معين فوجوده واجب في ذلك الزمان بتلك التعلق القديم مع
كونه معدوما قوله ان المراد الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان المراد بسبق الوجوب على الوجود كون الوجوب بحيث يترتب عليه الوجود اي ما لم

ما لم يتصف الممكن بالوجوب في نفس الامر لم يتصف بالوجود وفي الترجح بلا مرجح والعقل اذا لاحظ هذه الامور بدون ملاحظة الوجوب لم يحكم بوجوده
منها قوله ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه اي اذا كان هناك تركيب والا فقد يكون العلة التامة بهذا المعنى اعني ما يستوي الوجوب بسيطا كالمبدأ الاول
بالنسبة الى المعلول عند الفلاسفة وكذا بالنسبة الى صفاته عند الاشاعرة قوله فالوجوب اثرهما متاخر والا يرد العلة التامة المركبة من المادة والصورة
لان الجزء منها هو كل واحد من المادة والصورة لا المجموع المركب منهما فان قيل اذا كانت كل واحدة منهما جزءا من الاربعة كان المجموع جزءا منها بالضرورة
واجيب بالمنع بان الاربعة مركبة من الوحدات الاربع وليس مجموع الوحدتين اعني الاثنين جزءا منها كما حقق في موضعه فتدبر قوله وبهذا يندفع ما
ما يقال وذلك لانه لم يتحقق ترجيح بعد الوقت والا لم يكن للجملة تجمله ولا قبل الوقت ايضا والا لتحقق الايجاد قبله ايضا لان الترجيح بالارادة وتاثير
القدرة متلازمان فان قلت معنى تعلق الارادة بوجود الحادث هو انها تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فيتحقق ترجيح قبل الوقت دون
الايجاد والتاثير قلت ح يكون الوقت بل الايجاد ايضا مما يتوقف عليه الحادث فيعود المحذور وفيه نظر قوله ح ان لم يكن آه والاظهر ان يقال
ان ذلك الحادث يتصف لا محالة بالعدم فيلزم انتفاء الواجب ضرورة انتفاء شيء من علته وهلم جرا الى الواجب ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
من الاعراض السيالة فلا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات في الازل وجوده فيه والحاصل ان الحادث اما سيال كالاعراض عند
الاشعري او امر يلزمه ذلك كالاجسام والجواهر الفردة فانها لا تخلو عن البعض فان قلت قد حقق في الكلام بطلان ذلك قلت لو سلم ذلك في البعض
فجاز ان تخلو الجواهر عن بعض الاعراض السيالة فلا يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه في الازل وجوده فيه لعدم امكانها وصلاحيتها للازلية بسبب
تلك اللوازم فان قلت ان كان ذلك اللازم بعضا معينا من تلك الاعراض يلزم ان لا يبقى شيء من الجواهر والاجسام ضرورة انتفاء اللازم بانتفاء
اللازم وانه ضروري البطلان وان كان بعضا غير معين فذلك لا ينافي الازلية على سبيل التوارد كما في الدورات الفلكية عند الفلاسفة قلت الازلية على
سبيل التوارد انما يتصور في غير المتناهي وقد دل التطبيق على تناهي الاشياء سواء كانت متواردة او لا لا يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
لو كان بكر من تلك الجملة وهي قديمة لاستنادها الى القديم كما زعم يلزم ان يكون عمرو اللاحق قديما فيكون زيد ايضا قديما لتلك العلة بعينها قوله
لانا نقول لو كان بكر من جملة ما هو حاصل انا قد فرضنا ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات لا يستلزم وجوده ولو كان بكر من
تلك الجملة لكانت مستلزمة اياه وانه خلاف المقدر قوله وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة وجوابه ان تلك الموجودات قديمة لاستنادها
الى الواجب بلا واسطة شيء فالعدم الذي فرض جزءا من العلة التامة اذا كان لازما لها يكون قديما ايضا فيلزم قدم زيد الحادث فان قلت لم لا
يجوز ان يتركب العلة التامة من الموجودات ومن العدم الذي يلزمه الامور الاضافية التي هي حادثة فلا يلزم قدم الحادث قلت مقصود اثبات ان لا
اضافيات وجعلها اجزاء من العلة التامة فاذا سلمتها تم بها المقصود فلا حاجة الى نفي كون العدم جزءا من العلة التامة بالكلية واما قوله
فلا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحوادث فجوابه بعد تسليم ذلك انه ان اراد بعدم المانع العدم السابق يلزم قدم زيد الحادث وان اراد العدم
اللاحق يلزم انتفاء الواجب او ان لا يكون ما فرض جملة جملة لما ذكره المص وان اراد ان له دخلا مع الاضافيات فهو لا يقدح ما ذكره المص ظاهر

نعم يرد عليه انا نختار ان علة الحادث تركبت من الوجودي والعدمي كعدم صلاحيته للازلية بسبب تصرفه وانه مانع من الازلية قطعا ولا يلزم
شي مما ذكر من انتفاء الواجب او خلاف المقدر او قدم الحادث ولا يثبت تلك القضية فلا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات
والمعدومات ولا يلزم ثبوت الحال وايضا يجوز ان يكون زوال الجزء لزوال العدم قوله وزوال العدم هو الوجود قلنا لم لا يجوز
ان يترتب العلة التامة لذلك الجزء من الوجودي والامر العدمي في نفسه فلا يكون زواله هو الوجود فان قلت ان اريد بذلك العدم في نفسه
مثل الايقاع وتعلق الارادة ففيه قول بثبوت الاضافيات ضمنا وان اريد به معنى آخر فبينه لنا حتى نتكلم عليه قلت المراد به الامر الوهمي
كالزمان عند اهل الملة فيجوز ان يكون وجود عمرو مشروطا بحد معين فيه فاذا تم ذلك الحد وانقضى بنفسه ينعدم عمرو من غير لزوم انتفاء
الواجب او خلاف المقدر على ان القول بالاضافيات بان يكون داخلا في المعدوم ويعتبر في العلة التامة انفسها من حيث انها متجددة وثابتة
في محالها لا من حيث انها معدومة في الخارج مما لا يضرنا ويجيء لهما زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى **قوله** ويمكن تحريره اي تقرير الدليل على ان
علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات محضة ولا موجودات مع معدومات وانما لم يتعرض بالاول اعتمادا على ما يصرح به فيما بعد واما عدم
كون معدومات محضة فمما علم بطلانه بالضرورة **قوله** وبهذا التقرير دلالة ذلك التقرير على ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات محضة
ظاهر اذ حاصله ان القضية المذكورة يستلزم انتفاء شي من تلك الموجودات على تقدير انتفاء زيد لكن اللازم باطل للزوم انتفاء الواجب بالملزوم
مثله وهو انتفاء زيد وهو ينافي حدوثه فلا بد من القول بدخول امر آخر في العلة التامة واما دلالته على انه لا يجوز ان يكون موجودا مع معدوم
فلا يظهر الا بملاحظة تلك القضية بدليلها وقد يستدل على عدم جواز تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم بان يقال لا يجوز ان يتركب منهما
والا فذلك العدم اما ان يكون هو العدم السابق فيلزم قدم الحادث واللاحق فلا بد من انتفاء شي من علته فان كان وجوديا فلا بد ايضا من
انتفاء شي آخر من علته ولا يتسلسل بل يجب الانتهاء الى الواجب فيلزم انتفاؤه وان كان عدميا وانتفاء العدم وجود حادث فعلته ان كانت حادثة
ينقل الكلام اليها فلا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم قدم الحادث ويرد عليه منع وهو ان انتفاء العدم انما يكون وجودا اذا كان ذلك
عدما للوجود واما اذا كان عدما في نفسه فلا لم لا اذا كان هذا العدم من الامور السيالة المنقضية لذاتها كالزمان عندهم بل يلزم التسلسل الا يلزم الحيثي في العدم
وهذا اللازم ايضا اذا كان الحال من العلة التامة فلينظر فانه هل يجوز او يستحيل **قوله** فان قلت لم لا يجوز هذا السؤال منع مع السند واورده في مقام
على المقدمة القائلة جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث اذا كانت قديمة بجميع اجزائها ولم يكن الوقت من جملتها كان حدوثه في ذلك الوقت
رجحانا بلا مرجح واورده ههنا على المقدمة القائلة وهو ان عدم شي من الموجودات المفتقر اليها المستندة الى الواجب محال في توضيحه انا لا نم استحالة
ذلك قوله لاستلزامه انتفاء الواجب قلنا لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يختار في الازل وجود الحادث في وقت معين
فاذا حضر ذلك الوقت يوجد الحادث من غير لزوم انتفاء الواجب **قوله** يوجد الحادث اي وقت شاء قد يقال فيه تسليم اصل المدعى وهو دخول الامر العدمي
في الايجاد في العلة التامة فتدبر **قوله** فيلزم التخلف قد عرفت فيما تقدم ما يرد عليه فتذكر **قوله** فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد قد

قد اشرنا في توضيح السؤال الى ان البعض الذي لم يتحقق هو الوقت وعدمه في الازل لا يحتاج الى عدم شي من الموجودات المستندة الى الواجب بل
هو لعدم قابليته للازلية بسبب اقتضائه التصرم والتقضي وبهذا ظهر ان قوله كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث يوجد الحادث
مما لم يتم كما مرت اليه الاشارة **قوله** على انها ازلية كونها ازلية مما لا حاجة اليه في تصوير السؤال بل يكفي ان يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف
عليه الحادث الحركة وهي غير قارة الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لامتناع شي من الموجودات التي يفتقر اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب **قوله**
من غير ان يكون لها بداية قد مر ان التطبيق يتم فيما انضبط الوجود سواء كان متعاقبا او لا فيجب ان يكون لها بداية فتامل **قوله** فالآن الاول
او الوضع الاول ممكن البقاء فيه ان الحركات الفلكية اذا كانت ازلية غير مسبوقة كل منها بسابق لا الى بداية لا يتحقق آن اول ووضع اول حتى
يمكن بقاؤها والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب امرا يجب زوالها وههنا بحث وهو انه لا بد لعدم الشي من امكان بقائه فان امتناع البقاء
مما ينافي العدم ويمنعه وارتفاع المانع من العلة التامة ولم يتحقق هذا في العرض السيال المنقضي بذاته فلو فرض استناده الى القديم لم يلزم
قدمه وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الوجود في الجملة وقد يعتبر
بالنسبة الى الوجود المضاف الى الازل او الى الابد وكل فرد من افراد العالم ممكن بالامكان المنسوب الى الوجود في الجملة وامكانه ازلي لازم
لماهيته واما الامكان المنسوب الى الوجود في الازل اعني امكان الازلية فلا يتصف به الا الممكنات القارة فكون ازلية امكاناتها مستلزمة لامكان
ازليتها كما سيجيء تحقيقه دون الممكنات الغير القارة فانها لا يتصف به لاقتضائها التصرم والتقضي بذاتها فوجودها في الازل ممتنع لا يتصور عليه الدوام
بالنسبة اليه نعم يمكن في الازل وجودها في الجملة وفيما لا يزال ايضا لكن امتناع وجودها في الازل وجب انحصار ذلك المطلق في ضمن هذا المقيد
فالممكنات الغير القارة يمكن في الازل وجوداتها في جزء من اجزاء الازل وازلية امكاناتها لا يستلزم امكان ازليتها وتحريره على ما ينبغي ان
الممكنات القارة لما كانت امكاناتها مستمرة ازلا لم يكن هناك الى ذواتها مانعة عن قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذواتها من حيث هي لم يمتنع من اتصافها بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا
ايضا وجواز اتصافها به في كل منها معا هو امكان اتصافها بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل فازلية امكاناتها يستلزم امكان ازليتها واما الممكنات الغير
القارة فان امكاناتها لما كانت ايضا مستمرة لم يكن هي في ذواتها مانعة عن قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعها فيه ايضا امرا مستمرا في
جميع اجزاء الازل فاذا نظر اليها من حيث هي لم يمتنع من اتصافها بالوجود في شي من اجزاء الازل بل جاز اتصافها به لكن بدلا لا معا لاقتضائها بذواتها التصرم
وجواز اتصافها به في كل من اجزاء الازل على البدل هو امكان اتصافها بالوجود في الجملة فازلية امكاناتها لا يستلزم امكان ازليتها فاذا انتفى امكان
ازليتها اي امكان وجودها في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود لم يتصور علية الذات فيها الى ايجادها في الازل فلا تخلف عن العلة التامة وبعبارة
اخرى ان امتناع بقائها اي وجودها المستمر في الازل مانع عن تاثير الذات وايجادها في الازل وارتفاع المانع جزء من العلة التامة فلم يتحقق العلة
التامة في الازل لجميع اجزائها حتى يتخلف عنها ثم امتناع البقاء لا يمنع تاثير الذات في العرض السيال في جزء من اجزاء الازل فاذا

فاذا تحقق غيره من اجزاء العلة التامة يتم العلة التامة بجميع اجزائها فتوجد فيه من غير تخلف فيكون حادثا قطعا ومن ههنا يظهر بطلان
ما عولت الفلاسفة عليه في اثبات قدم العالم والنفس في المعدات وهو ان الحادث يجب ان يكون جزء من علته التامة حادثا دفعا للتخلف المحال
فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل لا يجوز ان يكون مجتمعة فتعين التوارد وقدم الافلاك والعناصر على ما حصل في الحكمة وبه يظهر ايضا صحة
ما اجمع عليه اهل الملة من حدوث العالم وساير ما يبتنى عليه مما نطق به الكتاب المجيد وشهد به الاخبار والمرسلون صلوات الله عليهم اجمعين
على ان الذات ليست علة تامة للحركة لكون كل سابق منها علة معدة للاحق بها **قوله** يكون الذات علة لمطلق الحركة قد تبين في العلوم العقلية انه
لا وجود للمطلق فكيف يكون معللا بالذات فان قلت هذا لا يتجه بعد قوله والاين الاول والوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا
يجب بقاؤه قلت لو سلم صحة ذلك فهو انما يرد على قوله والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله على ان يكون هذا كلاما برأسه فان
دوام الذات انما يستلزم دوام الاثر اذا كانت علة تامة واما اذا كانت علتها بطريق النسخ في المعدات فلا **قوله** بل هي ماهية اعتبارية فان
الحركة المطلقة اذا كانت اعتبارية حاصلة من تركيب العقل اياه يكون الجزئية اعتبارية ايضا لتركيبها منها ومن التشخص الاعتباري والتحقيق في هذا
المقام يستدعي بسطا من الكلام وهو ان الحركة عند المتكلمين عبارة عن الكون الثاني المسبوق بالكون الاول ولا شك انه ماهية حقيقية بسيطة وعند
الفلاسفة تطلق على معنيين احدهما الحركة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الخارج بل هي
انما ترتسم في الخيال والثاني بمعنى التوسط وهو الكون فيما بين المبدأ والمنتهى وهو امر موجود مستمر من اول المسافة الى آخرها ثم انها باستمرارها وعدم
استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك في الخيال واعترض بان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها ان كان له اين واحد فليس متحركا في الاين
بل هو ساكن على واحد منه وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين
الا آنا ولا شك انها متتالية والا لزم انقطاع الحركة وهم لا يقولون به واجيب بان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها له اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر
يختلف نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان تعدد الحدود بالعرض كذلك تعدد الايون فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة
وفيه بحث وهو ان انطباق الكون الموجود في نفس الامر للامر المفروض مما لا يعقل فالحد الذي ينطبق الحركة بمعنى التوسط ويحل فيه لا بد ان يكون
محققا مثله وكذا الحال في غيره من حدود المسافة فيجب ان يكون امورا محققة ثم نقول لا يجوز ان يكون بين الحد الاول والثاني امر متجزئ ينطبق عليه الحركة بمعنى
التوسط اذ لا يعقل انطباق البسيط للمتجزي فان فرض بينهما حد آخر فلا بد وان يكون بسيطا ومحققا لما مر فلا يخلو اما ان يكون بين كل حدين حد آخر
بسيط او لا يكون وعلى كل تقدير يلزم التتالي ولو كانت غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونها محصورة بين الحاصرين وهو باطل على ان
استمرار الاين الواحد من اول المسافة الى آخرها مما لا يرضى به العقل بصريحه ويستلزم ثبوت الجزء فان دفع هذا بالنقطة دفع حديث التتالي
بها ايضا اذ لا فرق بينهما من هذه الحيثية نعم يمكن الاستدلال على امتناع التتالي بما قيل ان اتصال غير المتجزي بمثله لا يكون الا بطريق الانطباق بالكلية
ولا يتصور فيه التتالي ويمكن ان يقال ان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها له ايون متعددة ولا يلزم التتالي وانما يلزم ان لو كان منطبق الحركة

الحركة هو الآن وليس كذلك بل هو عندهم امر موهوم لكونه حدا مشتركا بين اجزاء الزمان وانما ينطبق الحركة للزمان الذي لا جزء له في الخارج
وان كان منقسما بحسب الوهم واعلم ان قسمة الزمان بحسب الوهم والفرض ليست من قبيل القسمة بحسب اختلاف الاعراض فانها وان لم توجب الانفصال
بحسب الخارج لكنه لا يتصور بدون الجزئين المتصلين وكلام بعضهم يشعر بان الجزئين انما هو بحسب العرض والوهم لكنه وهم والحق انهما متحققان
فيه بحسب نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة ولا مرية في ان اجزاء الزمان على التقضي والتجدد فيلزم ان لا يوجد الزمان في وهم قد صرحوا بخلافه
بل هي من قبيل القسمة بمجرد الفرض والوهم بحيث لا يحدث بها اجزاء بحسب نفس الامر حتى يمتنع اجتماعها ويلزم انتفاء الزمان ومن هذا ظهر ايضا ان
انقسام المسافة بالمحاذات يستلزم ثبوت الاجزاء فيها وفي الحركة والزمان ايضا لما انها امور متطابقة بحيث اذا وجد في احدها جزء يجب ان
يوجد في الاخرين كذلك ثم انها متناهية كالقسمة الفلكية والا يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونها محصورة بين الحاصرين ثم قال بخلافه فقد توهم فان
قلت اذا كانت القسمة بحسب اختلاف الاعراض مستلزمة لثبوت الجزئين في المقسوم فيسد عليهم باب اثبات الهيولى لان القابل للاتصال و
الانفصال هو ذلك الجزء قلت لهم ان يقولوا بلزوم الاتصال فاذا انقسم انتفى لانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه فلا بد من قابل آخر والانفصال
ان الاتصال والانفصال ليسا بلوازم الهيولى بحيث ينتفي بانتفائها بل هما من العوارض فليس القابل للاتصال والانفصال الا الذوات الهيولية فانها
يتصف اولا بالاتصال فاذا طرء عليها الانفصال تتصف به ثانيا فان قلت ما قال بكل الهويات ان هي حقيقة واحدة يعتبر باعتبارات شتى فتتعدد حقايق
متخالفة ام هي حقايق متخالفة في انفسها قلت ما عليه اكثر اهل الاستدلال هو الثاني واما ارباب المكاشفات فهم يشاهدون حقيقة واحدة لا تكثر
الا بحسب تلك الاعتبارات ومن ههنا قيل حقيقة التوحيد اسقاط الاضافات ويوافقهم القائلون بالجعل فلينظر في هذا المقام فانه من
مداحض الاوهام **قوله** ولا افراده ايضا لامتناع بقائها بهذا انما يستقيم اذا كان الموجب علة تامة لها وليس كذلك بل هو علة لكل فرد منها مع السابق
المقتضي **قوله** وهو لا يرفع ما ذهب اليه الفلاسفة من اسناد الحركات اليه فان تلك الارادة وان كانت موجودات الا ان استنادها الى تلك النفس لما
كانت بواسطة ارادة اخرى لا بذاته وبواسطة تصورات جزئية حادثة لا الى نهاية لم يلزم من انتفاء كل منها وعدمها انتفاء الواجب وجوابه انه
قد قام البرهان في الكلام على استناد جميع الاشياء اليه تعالى ابتداء فلهذا لم يتعرض لابطال استنادها الى النفوس وارادتها **قوله** ولزم التسلسل
قد مر هذا الكلام على مثله فلا تغفل عنه **قوله** وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا لا يخفى عليك ان الايجاد ليس اعتباريا فرضيا كزوجية
الخمسة مثلا بل هو حقيقي ومقصود المستدل ليس الا نفي كونه اعتباريا فرضيا كما يشعر به كلامه فلا تدافع بين الرد والمردود ويمكن ان يقال مراده ان
الموجود والمعدوم نقيضان ولا يخرج عنهما فاذا لم يكن الايجاد موجودا تعين ان يكون معدوما فلا يثبت الواسطة والحق ان هذا النزاع لفظي
راجع الى التفسير فان قيل هذا السؤال معارضة بطريق القلب وهو ان يجعل دليل المعلل دليلا على نقيض مدعاه وتقريره ان علة الحادث لا يجوز ان
يكون معدوما محضة فوجب ان يكون موجودات محضة او مركبة منهما اذ لا يخرج عن النقيضين لكن لا يجوز ان يكون موجودات محضة اصالة لما ذكره
من لزوم قدم الحادث او انتفاء الواجب والمركبة من الموجودات والمعدومات ما بعدم شيء لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات

التي يفتقر اليها وجود زيد من غير توقف على عدم شيء والا فهو اما العدم السابق او اللاحق وكل منهما باطل لما ذكره بعينه وحصل الجواب ان هذا
الدليل لا يتم لوروده المنع على بعض مقدماته واما ما ذكره الشارح وتصلف فيه من جعله دليلا على امتناع تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم الاضافي
فيدفعه قوله اذ لو توقف على عدم عمرو لتوقف على توقفه بعد الوجود لان العدم قبله قديم فيلزم قدم زيد الحادث اذ حاصله انه لا يجوز ان يتركب
من الموجودات والمعدومات لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء
والا فهو اما المعدوم بالسابق او اللاحق وكل منهما باطل لما ذكره فاذا اريد بالمعدوم المنفي الامر الاضافي كتعلق القدرة والارادة مثلا لا يتم
العدم في السابق واللاحق فلا يثبت تلك القضية اذ لا يلزم من عدم توقف زيد على عدم شيء من السابق والسابق عدم توقفه على امر معدوم في
نفسه من حيث ثبوته في محله وقد يورد ههنا معارضة اخرى لا بطريق القلب وهي ان الضرورة قاضية بانه لا يخرج عن النقيضين ولا تشك في ثبوت
الاضافيات وانذراجها في المعدوم فلا يتركب العلة التامة الا من الموجود والمعدوم بل يرد المنع على حصر المعدوم في السابق واللاحق ولا يتم
ايضا قوله وزوال العدم هو الوجود فان قلت اراد المص بالمعدوم ما لا تحقق له اصلا وبالموجود ما له تحقق اصالة وبنى الدليل عليه قلت يصير
النزاع لفظيا لا طائل تحته ولم يحتج الى اثبات الواسطة بالدليل من غير ان يعلل الاختيار يرد عليه ما هو المشهور من ان المختار ان تساوى
نسبة ارادته الى الاوقات فترجيحه واحدا منها على غيره ترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة ومؤد ايضا الى انسداد اثبات الصانع والا لزم
الايجاب وقد مر منا ما يحكيك عنه فتذكر **قوله** لا على سبيل الوجوب اي الايجاب والى الوجوب بالايقاع فمطرد في كل موجود كما برهن عليه فيما سلف فلا
وجه لنفيه ويرد عليه ان استناد الواسطة اليه تعالى بطريق الايجاب لا يستلزم قدم الحوادث لجواز ان يكون تلك الواسطة مختارا اسند اليه الاخر
بطريق الايجاب فيكون استناد غيره بطريق الاختيار من غير لزوم قدم الحوادث والظاهر ان يحمل لا على سبيل الوجوب متعلقا بالافتقار فان
قلت اليس تعلقه به يوجب قبح الترديد قلت لا بناء على ان المراد بالاول هو سلب استنادها اليه تعالى بطريق الايجاب بقرينة بقوله لانها لو كانت منتفية
في شيء من الازمنة وبالذي ذكر في الترديد هو الوجوب بالنسبة الى العلة التامة كيف وقد صرح فيما تقدم ان هذه الامور لا يستند اليه بطريق
الايجاب فوجب التفصي بما ذكرناه فكن على ثقة منه ومنهم من لم يفرق بينهما فوجه الترديد بناء على عدم الجزم بامتناع هذا الشق ويدفعه التامل في
قوله لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة **قوله** يمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وندفع هذا المنع بقيام التطبيق على استحالة تسلسل كالآحاد على
من له دربة في الصناعة **قوله** بل لا تغاير الا بالاعتبار حديث كفاية التغاير بالاعتبار كاذب كيف ولو كفى فيه لكفى في غيره ايضا فلا شك
في بطلانه **قوله** فظهر الفرق ورد بان نسبة الايقاع الى ايقاعه كنسبة الانكسار الى الكسر فلا يتصور الانفكاك بينهما ويلزم التسلسل قطعا فان قلت
اراد بالوجوب ههنا الوجوب السابق على الايجاد والايقاع فان الموجودات الخارجية يتعين صدورها عن عللها قبل الايجاد دفعا للترجيح
بلا مرجح كما هو المشهور بخلاف الايقاع والايجاد اذ لا وجود له فلو لم يجب نظرا الى علته لم يلزم الرجحان بلا مرجح قلت سوق الكلام يدل على انه اراد
به الوجوب بالايقاع على انه قد ذكر الوجوب السابق فيما تقدم فكيف تردد بينه وبين غيره نعم يمكن توجيه هذا بناء على اختياره الفرض احتياطا

قوله تخلص عن القول بالايجاب وتلخيص الكلام في هذا المقام انه تعالى قد تقرر فيما سبق ان نسبة المعلول الى علته بالوجوب فلو كان الباري
مختارا لكان نسبته اليه بالامكان تحقيقا لمعنى الاختيار ويلزم منه الرجحان بلا مرجح فوجب المصير الى الايجاب دفعا للترجيح بلا مرجح فان قلت يجوز
ان يتوقف على امر اخر بحيث هو يكون مناطا لوجوبه قلت ننقل الى ذلك الامر فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا يلزم التسلسل في
الحوادث فلا بد من القول بالاضافيات نفيا للايجاب بناء وقد مر منا كلام فيه فارجع اليه **قوله** اذ لا وجود للايقاع فيه بحث فان الايقاع و
ان لم يكن له وجود في الخارج الا ان له ثبوتا في محله فلا بد ان يجب عند تحقق علته التامة والا يلزم ثبوت الممكن في محله بلا سبب وانه محال ايضا
قوله واما ترجيح احد المتساويين فقد يقال ان اراد بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الممكن مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز
الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي وان اراد به التساوي بالنسبة الى الحكيم المختار ومعنى التساوي ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة اصلا
فنم للقطع بان الفاعل المختار لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من اثبات الثابت والنفي
ثم على هذا التقدير ويمكن دفعه بان كون المختار حكيما لا يقتضي الا ان يكون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة وهي اعم من الغرض فلا يلزم من ثبوتها ثبوته كيف وقد قامت
الدلائل في الكلام على تنزهه تعالى عن العلل الغائية والاغراض نعم هذا لا يوافق لما ذكره المص في مباحث القياس من القول بالعلل الغائية والاغراض في
افعاله تعالى وكان المعترض بنى كلامه على ذلك **قوله** واستدل المص على ذلك واعلم ان محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين هو ان الممكن هل يجب ان يترجح ويتعين صدوره
من علة سواء كانت موجبة او مختارة فقال الحكماء لا بد ان يتعين صدوره عن علته ولا يكفي مجرد الاختيار في ترجيح احد المتساويين بل لا بد من داعية موجبة والمتكلمون
قالوا ان الاختيار يكفي في الترجيح من غير احتياج الى امر خارجي يجب الصدور واستدل المص على ذلك بوجوه ثلثة الاول ما ان لا يكون ترجيح اصلا او للراجح
او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فظاهر اذ لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن
لا يكون راجحا الا بواسطة امر خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنسبة اليها فلو جاز ترجيح الراجح يلزم تحصيل الحاصل او التسلسل في الترجيحات وفيه بحث فانه ان اراد
بالترجيح جعل الشيء راجحا فالملازمة مسلمة لكنه ليس محل النزاع لما عرفته فلا نفيد ابطاله وان اراد به ايجاد الخارج عن حد التساوي والواصل الى مرتبة الوجوب
فلا يلزم ذلك كيف وقد قام البرهان عليه في موضعه فان قلت الوجوب لا يتصور بدون الوجود فيلزم تحصيل الحاصل قلت نعم وانما يكون ذلك لو كان سبق
الرجحان عليه بالزمان وليس كذلك فتدبر فان قلت الوجوب صفة للموجود فيكون ممكنا فلا بد له من علة توجبه دفعا للترجيح بلا مرجح قلت الوجوب ليس من
الامور الموجودة فلا يلزم من عدم وجوبه بالنسبة الى علة الرجحان بلا مرجح وفيه نظر **قوله** ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق في الاعتبار يجري مجرى
التغيير للاصل وفيه ان من برهن على ان الممكن لا يصدر من علته ما لم يترجح ولم يصل الى مرتبة الوجوب كيف يسلم ان الايجاد الممكن يترجح للمرجوح نظرا الى العلة
بل نقول اذا تحقق شرائط وجود الممكن ترجح بها وجوده وينتفي العدم الا ترى ان علة العدم هو عدم علة الوجود فما دامت علة العدم ثابتة يكون علة
الوجود منتفية فلا يتصور الترجيح من العلة والفاعل **قوله** فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي ونظرا الى الذات فان قلت كيف يكون الشيء الواحد
مرجوحا ومساويا في حالة واحدة وهل هذا الا تهافت لا يقال يندفع باختلاف الحيثيتين لانا نقول تحقق المتناقضين في محل واحد في حالة واحدة

ممتنع قطعا سواء اتحد المنشاء او اختلف قلت المراد بالتساوى عدم اقتضاء الممكن وجوده وعدمه وهذا المعنى لازم لماهيته بحيث لا تنفك
بالعلة قطعا وغير مناف للمرجوحية والراجحية لكن بقي ان الكلام انما هو في التساوى بالنسبة الى العلة والفاعل فلا وجه للتعرض للمساوى نظرا
الى ذات الممكن قوله والاختيار لا يعلل وذلك لان نسبته الى المراد ليست على السوية بل بالرجحان فكان من شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر من
غير احتياج الى مرجح آخر ولا لزوم ايجاب وههنا كلام آخر قد مرنا تفصيله فتذكر قوله فترجيح المساوى وسوق الكلام يدل على ان المراد هو التساوى
بالنسبة الى ذات الممكن اعنى الحيثية المذكورة فلا نيابة في الترجيح كيف وهو لازم لماهيته لا ينفك عنه بحال فلا معنى لقوله وعند ترجيح الفاعل لم يبق متساويا
قوله والهارب من السبع قيل عليه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذا المفروض من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض
تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة صارت سببا لعدم استثباته في الحافظ ولاجل ذلك لا يعرف انه ما
انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة والوجدان يقال انا اذا توجهنا الى جهة من الجهات فاتجه لنا طريقان يؤديان اليها فانا نختار احدهما بمجرد
ارادتنا حتى اذا سئلنا عن السبب الداعي لم نقدر على الجواب عنه فدل ذلك على ان الاختيار كاف من غير سبق داعية كما زعم الخصم واما ما يقال اذا فرض تساوى
الطرفين في النجاة فان الطبيعة تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف فيقع توجهه كثيرا الى ما يدل عليه
التجربة وقد يستدل عليه باختيار الجائع احد الرغيفين والعطشان احد القدحين ورد بانه يختار الاقرب الى اليمين وهو مردود ايضا بحديث التخلف و
الشاهد هو الشاهد قوله فان قيل تعلق الارادة الخ والتفصيل ان يقال ارادة المختار بعد ورائها اما ان يكون متعددة في نفسها او واحدة تتعدد تعلقاتها
فعلى الاول نتجه ان يقال لم اتصف بهذه الارادة دون الارادة الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل
الارادات وان لم يستند فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب ومرجح فيلزم الوجود بلا موجد وعلى الثانى يتجه ما اورده المحقق مع ان تعلقها بوجود
الممكن امر ممكن فيفتقر الى تعلق آخر ويلزم التسلسل في التعلقات او تحقق الممكن بلا سبب واجاب المتكلمون تارة باختيار الشق الاول ومنع التسلسل في الارادات لان الارادة
عينها او التزام التسلسل فيها او ان الارادة من شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر فقول الشارح ارادة الارادة عين الارادة ناظر الى اختيار الاول ومنع
ثبوت التعلق او ارادة بالارادة تعلقها او هو محمول على حذف المضاف وتارة باختيار الثانى ومنع تحقق التسلسل في التعلقات على ان تعلق التعلق عينه او التزام التسلسل
فيها لما انها امور اعتبارية او تجويز تعلقها بلا سبب مخصص بوقت معين اذ لا يلزم منه وجود الممكن بلا سبب وموجد لما انه عدمى او حال والكل ضعيف
لما مر سوى قوله او الارادة ترجح لذاتها فانها تطبيقه على ما سبق تحقيقه فتدبر قوله واعلم ان نزاع الحكماء رد على المص حيث جعل محل
النزاع بين الفريقين ترجيح المختار احد المتساويين من ليس كذلك بل هو جائز عند الكل انما النزاع في ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وتجويز
ان ترجيح المختار احد المتساويين بمجرد اختياره وارادته مما لا ينازع بينهم فان الفلاسفة ذهبوا الى انه لا يتصور الترجيح منه لاحد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح خارجي وانكره اكثر اهل الملة فقالوا يجوز ترجيحه على الآخر بمجرد ارادته التي شانها الترجيح والتخصيص كما ان على
المتكلم اقامة الدليل قد مرنا ما يدل على تخلف الحكم وعدم الرجحان اعنى عدم اعتقاد النفع او شك تبعه ولا يتصور من الحكيم منع عدم

عدم الرجحان عليه او التساوى قوله فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية وهى ان ترجيح احد المتساويين من غير مرجح يجب التصور
ممتنع ودليلها ما اشتهر فيما بينهم من انه لو لم يترجح الممكن بحيث يتعين صدوره لكان نسبته الى جميع الاوقات على السوية فوقوعه في بعض منها دون
بعض منها تحكم وترجح بلا مرجح وانه باطل بالضرورة فتدبر قوله لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده يعنى ان المص قد ادعى ان المرجح بحسب الاعتقاد
مما لا يجب في صدور الافعال منا كما في قضية الهارب فانه يختار بمجرد ارادته من غير اعتقاد نفع في احدهما فانه لدهشته وحيرته لا يخطر بباله
اعتقاد نفع والحكماء قد سلموا ذلك حيث اعترفوا انه لا علم بالرجحان فيه فورد عليه ما قاله المحقق من انه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه فلا بد في
هذه الصورة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا ولا يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
اسباب الشعور في الحافظ فلاجل ذلك لا يعلم الهارب ان له شعورا بالمرجح في الحالة النافع فمراد الحكماء بقولهم ان غايته عدم العلم بالمرجح هذا
المعنى لا ما فهمه المص نعم يمكن ان يقال من قبل المص كما اشار اليه في اثناء كلامه انا اذا توجهنا الى جهة معينة فاتجه لنا طريقان مؤديان اليها فانا نختار
بمجرد ارادتنا احدهما وان كان مرجوحا بالنسبة الينا كما يشهد به وجدان المنصف فدل هذا على ان مجرد الارادة كافية في ترجيح احد المتساويين على
الآخر بل في ترجيح المرجوح ايضا قوله فيجب ان يكون هذا هو المراد من القضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح اى بطريق الاتفاق من
غير ان يكون هناك سبب محقق وههنا تامل وهو ان لنا قضية اخرى يجب ان يكون قبولها متفقا عليه بين العقلاء وهو امتناع الترجيح بلا مرجح والا لم ينسد باب
اثبات الصانع لجواز ان يترجح احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فحاصل مقالة الحكماء انه لو اجوزتم ترجيح المختار احد المتساويين على الآخر من غير
مرجح خارجي بل ترجيح المرجوح ايضا ولا شك ان نسبته الى احدهما ليس لذاته والا يلزم الايجاب فتعلق اختياره وارادته باحدهما يكون ترجيحا بلا مرجح
وانه مع كونه باطلا بالضرورة يؤدى الى انسداد باب اثبات الصانع عليهم وايضا عدم العلة هو عدم علة الوجود فحيث ما كان عدم الممكن راجحا
مثلا بعدم علة الوجود كيف يتصور ترجح الوجود بعلة الوجود وظاهر انه لا يندفع بما ذكره المص بل بما قدمناه فكن على ذكر منك لا محالة الممكن قبل الوجود
بها اقرب لان يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا اقول هذا انما يستقيم اذا كان قبلية تلك الحالة على الوجود زمانية وهى ممنوعة
بل هى قبلية ذاتية فلا مانع لرجحان جانب الوجود قوله حتى يستحيل النفس فيها او اتباع الاتباع عين الاتباع ولا يخفى ان هذه الكلمات بعد اتقان ما
قدمناه فيها يكون عندك كضرب رباب وطنين ذباب قوله لا يكون الارادة الا مجرد شوق ثم ذلك ليس التخصيص والترجيح بالفعل من لوازم الارادة
فيجوز ان يتخلف عنها لمصادمة ارادة اخرى قوية اعنى ارادة الحق سبحانه وتعالى فان قلت اليست الاشاعرة قد فسروا الارادة بصفة مخصصة لاحد
طرفى المقدور بالوقوع وهو يشعر بذلك قلت نعم الا انهم ارادوا بذلك الشان في القوة ويرشدك اليه انهم اثبتوا للحيوان ارادة بذلك المعنى مع
تفهيم التخصيص والترجيح عنه ومن ههنا ظهر سقوط ما ذكره الشارح اعنى قوله وهذا الكلام غير صالح للالزام قوله وستوقف ان الفعل اه قد يقال
ان القدرة والارادة متساويتان عند الاشعرى كما يدل عليه التعريف قوله فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى حاصل الجواب ان القصد وان كان
مستندا الى قدرة العبد لكنه من قبيل الاحوال فلا يجب عند تحقق جميع ما يتوقف عليه فلا يلزم الجبر وانت خبير بانه لا يدفع السؤال اذ يتجه عليه ان

القصد المستند الى قدرة العبد ان كان استناده اليها على سبيل القصد والاختيار يلزم التسلسل والا فالاضطرار فتدبر قوله فلا يجب لو سلم انه لا بد
عند تحقق جميع ما يتوقف عليه فلا شك انه لابد من قصد اخر اليه ولا يكون اضطراريا فينقل الكلام اليه قوله وبين هذا واما القول بان قصد القصد عين
القصد فكلام لا يلتفت اليه المتدرب في الصناعة قوله انما يمكن في الامور الموجودة واللامعدومة وقد يقال ان الاسناد الى معلول الشيء اذا كان
كافيا في الاسناد اليه يكون جميع الاشياء مستندا اليه تعالى عند الكل ولا يدخل فيه الوجوب بعدمه والاظهر ان يقال ان اللازم من ذلك جواز اسناد
جميع الاشياء اليه ولا يلزم منه ارتفاع النزاع بين الفريقين فان المعتزلة يسندون افعال العباد اليه تعالى بالواسطة وغيرهم يسندونها بالذات والقصد
بالذات والقصد بالواسطة فافترقا قوله وان كان عدما لاحقا توقف على زوال امر ثم لم لا يجوز ان يكون تأثيره فيه بواسطة عدم اللاحق لوجود
يقتضي بذاته نقيضه وعدم مقابله من غير استناد الى زوال جزء من العلة قوله لان زوال العدم وجود انما يلزم ذلك ان لو كان زوال العدم وجودا وهو
ثم لجواز ان يتوقف على امر عدمي في نفسه فلا يكون زواله عين الوجود والاستلزام له قوله لان ذلك الشيء يتوقف توقفه على ذلك انما ينفي استقلاله
ولا يلزم من عدم استقلاله فيه عدم ايجاده مطلقا قوله وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي اصل القدرة باصل الفعل واعلم ان القدرة و
الداعية اذا كانتا مستندتين الى الله تعالى ووجب الفعل بهما يلزم الجبر قطعا ولا ينفيه صحة تعلق القدرة بالطرفين نظرا الى ذاتها انما الكلام في
القدرة والداعية المستندتين الى الفاعل فان اشترط في الفعل الاختياري ان يكون جميع ما يتوقف عليه اختياريا لم يكن اختياريا وان لم يشترط
بل اريد به ما يصح فعله وتركه على سبيل الاستقلال وان كان بعض ما يتوقف عليه اضطراريا كما هو كذلك كان اختياريا وتفصيل هذا المقام ان يقال
ان فعل العبد اما ان يقع بقدرته ويكون العبد عنده كالجمادات التي لا قدرة لها ولا اختيار اصلا كما زعمه جهم بن صفوان ويبطله التفرقة الضرورية بين
حركتي البطش والارتعاش ولزوم تكاليف الشرعية او يكون له قدرة واختيار من غير ان يكون لهما مدخل سوى المقارنة المسماة بالكسب كما ذهب اليه
الاشعري ومن تبعه ويدفعه الوجدان الشاهد بان للعبد صنعا ما او يكون لهما مدخل بان يقع بخلق الله تعالى مع صرف العبد قدرته اليه واليه ذهب الماتريدية
واختاره المص ويتجه عليه ان الصرف ان انتهى الى الحق فالجبر والا فيتسلسل فتدبر واما ان يقع بقدرة العبد على سبيل الصحة والاختيار كما زعمه جمهور المعتزلة
او على سبيل الايجاب واليه ذهب امام الحرمين منا وابو الحسين البصري من المعتزلة وقد قامت الدلايل في الكلام على بطلانهما فمن اراد ما فليرجع اليه والتحقيق
فيه مبني على مقدمة وهي ان كل شيء يغاير الوجود فهو يحتاج في كونه موجودا الى وجوده الذي هو غيره وكل ما يحتاج الى غيره فهو ممكن فكل شيء
يغاير الوجود ممكن وكل ممكن يحتاج الى فاعل يرجح وجوده على عدمه فلو لم يجب الوجود واجبا يستند اليه الممكنات لدار او تسلسل اللازم بط والملزوم
مثله فاذا هو واجب الوجود ثم انه يجب ان يكون حقيقة واحدة اذ لو تعدد فاما ان يكون بعض منها واجبا لذاته والبعض الاخر عارضا للممكنات
او يكون الكل واجبا لذاته ويبطل الاول لزوم الترجيح الامور الثابتة في نفس الامر والثاني بطلان التوحيد ولا يجوز ان يكون امرا مباينا للاشياء
والا يلزم كونها معدومة في انفسها فتعين ان يكون امرا منبسطا فيها وممتازا بذاته وكذلك تقول الوجود اما ان يكون مباينا للاشياء او نفسها
او صفاتها كلها او بعضها او موصوفاتها ويبطل الاول لزوم كون الاشياء معدومة وانتفاء الحمل ودعوى كفاية النسبة خروج عن طور

طور العقل فلا يلتفت اليها كيف ولو جاز ذلك في الوجود لجاز في غيره وانه سفسطة ظاهرة ويبطل الثاني برهان التوحيد وسقوط التنزيه
ويبطل الثالث لزوم الترجيح الامور الثابتة في نفس الامر فتعين الرابع وهو انه حقيقة واحدة تنزل وتظهر في تلك الاشياء ظهور البحر في
امواجه فان قلت قد ظهر مما ذكرته ان الوجود معنى حاصل للاشياء اعني التعينات التي هي بمنزلة القيود والصفات له فما وجه قولهم ان حقيقة الحق
ليس الا عين الهويات قلت وجهه ان الهوية قد يطلق على نفس التعين والعدد وقد يطلق على الذات المقتضية من حيث تعينها فعلى الاول يكون التغاير
بينهما بالذات واليه يشير قولهم العالم بمنزلة الخيال والسراب في انفسهما وعلى الثاني يكونان متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فان قلت كيف ينزل
الامر القديم ويتصف بالامور المحدثة قلت هي لا يوصف بالحدوث بل بالتجدد لما عرفت واتصاف القديم بالمتجدد مما لم يقم برهان على امتناعه على
ان المذكورة في الكلام على نفي ذلك مما لا يتم كما لا يخفى على المتدرب في الصناعة فان قلت اذا تنزل اليها فهل يبقى اطلاق الاسماء الالهية على
الحقيقة الباقية في هوية الغيب ام يطلق ايضا على الهوية السارية قلت الظ هو الاول لكن المقرر في السنة المحققين من ارباب المكاشفات هو
الاطلاق على القدر المشترك اعني الحقيقة الجامعة بينهما فان قلت اليس يلزم ح سقوط التنزيهات الالهية وارتفاع الشرائع النبوية وانهدام قاعدة
الثواب والعقاب قلت لا اذ يمكن تاويله بالاول ولهم ان يقولوا ان حقيقة الوجود من حيث هي حقيقة مقدسة فلا يقبل التخالط والتجزي و
النظر الى غير ذلك من الاوصاف الجسمانية المشروطة بالتعين والكثافة ويرشدك اليه ما ذكروا في حال الهيولى بالقياس الى الصورة وكذا الانوار
الواقعة على الاجرام الكثيفة واما المكلف والمعاقب فهو الحقيقة الباقية في هوية الغيب او الحقيقة الجامعة بينهما والمكلف والمعاقب فهو الهوية
الظاهرة في العين فان قلت تعذيب الهوية يستلزم تعذيب الحقيقة ضرورة تقارنها قلت قد مر ان قبول مثله مشروط بالهوية ولا مثل في
المواد الجزئية فالقابل ليس الا الهوية العينية دون الحقيقة الجامعة المقدسة التي لا كثافة فيها ولا كثرة وانما الكثرة في الاضافات والتعينات
التي هي بمنزلة الخيال والسراب في انفسها واعلم ان له مراتب في تنزلاته لا بد من الاشارة اليها اشارة خفيفة الاولى مرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء و
الصفات اعني حقيقة الوجود الماخوذة بشرط ان لا يكون معها شيء ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق ومرتبة العماء على ما وقع في الاثار النبوية و
الثانية مرتبة الواحدية المسماة بمرتبة الالوهية ومقام الجمع وهي عبارة عن الوجود الماخوذ مع الاسماء والصفات الالهية والثالثة مرتبة الاسم
الباطن والاول والعليم رب الاعيان الثابتة وهي عبارة عن الوجود بشرط ثبوت الصور العلمية المسماة بالاعيان الثابتة في حضرات العلم و
الصورة الجامعة هي صورة آدم الكلي والروح المحمدي وبها تعلق الحب الذاتي ولهذا كان حبيب الله تعالى اولا في العلم واخرا في العين الرابعة مرتبة
الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بعقل الكل ولوح القضاء وام الكتاب والعلم الاعلى وهي عبارة عن الوجود بشرط ثبوت كليات الاشياء فيه
الخامسة مرتبة الاسم الرحيم رب نفس الكل المسماة بلوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب المبين وهي عبارة عن الوجود بشرط ان يكون الكليات جزئية
مفصلة من غير احتجابها عن كلياتها وهكذا ينزل الى اخر المراتب اعني مرتبة الاسم الظ والاخر رب عالم الملك وهي الهوية السارية في الكل و
للانسان مرتبة جمع الجميع فهو المظهر الكامل اذا تمهد هذا عندك تبين لك ان الافعال كلها صادرة منه تعالى الا انها لما ظهرت من صورة

المظهر ظن انها صادرة منه واليه اشار علی بن ابی طالب كرم الله وجهه فی جواب كميل نور تجلی من صبح الازل علی هياكل العدمات

فظهر به منها الحركات والسكنات فان قلت اذا كانت كلها مستندة الی الحق سبحانه تع والصور البرازخية بمنزلة الآلات يكون الكفرة و

العصاة مسخرة تحت قدرته يفعل فيهم ما يشاء ويحكم ما يريد فما سبب تعذيبهم قلت سببه استدعاؤهم بلسان الاستعداد الكفران والعصيان

فان قلت اليس الاستعداد مستندا الی الفيض الاقدس قلت نعم لكنه باقتضاء حقائقهم وهوياتهم الذاتية و

لابن الفاضل الطحاوی

تفصيله لا يحتمل المقام هذا وللمتكلم بلسان الحال ارجاع اختلافات العلماء الی جانب

اللفظ والقال تم بعون الله الملك الكبير المتعال وصل اللهم علی

سيد الانبياء والاصحاب والآل رضوان الله عليهم

اجمعين امين يا معين تمت الرسالة

رسالة الفقير محمد بن الحاجي حسن
عفى عنهما الكريم ذو المنن
تتعلق بالتوضيح لمسئلة الحسن والقبح

حكاية بخط المؤلف

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يأمر بالعدل والاحسان • وينهى عن الفحشاء والمنكر • الحكيم الذي يرجع الى افعاله الجليلة الشأن حكمته الكامنة في المظهر والمضمر • والصلوة على المرسل الذي فيه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان • الى الاكبر والاصغر والاسود والاحمر • وعلى آله واصحابه الهداة للغواة من اهل الملل والاديان • الى منهاج الصلاح والفلاح لذي المحشر • لاسيما الذين هم المقدمات الاربع المرتبة على شكل البرهان • لانتاج رضوان من الله الاكبر • رضي الله عنهم ورضوا عنه متنعمين في رياض الرضوان • وسقاهم من سلسبيل انا اعطيناك الكوثر • وبعد فان ارفع المطالب • وانفع المقاصد والمآرب • بعد العلم بالمبداء والمعاد معرفة الاحكام التي هي سبيل الرشاد • سيما احكام اوامر الشرع ونواهيه • لكشفها عن حال المرء في المعاد على ما فيه بل لتحقيق العبودية • بامتثال ما ورد من جناب الالوهية • ولذلك تراغب العقول في تحقيقها • وتنافس الفحول في تدقيقها • وورد الامر والواجب القبول والامتثال • بتأليف العلماء رسايل لا اقتدار مثال • يتعلق معانيها بتلك الاحكام وبتبيين مبانيها لدى الاحكام • من جناب سلطان سلاطين المشرقين • وخاقان خواقين الخافقين • المعتقد بربقة رقبته رقاب ملوك الممالك • المؤيد بعزة غزوة سطوته شجعان الغزاة في المهالك • ملأ الله العالم علما وايمانا منه وبركاته وبسط فيه امنا وامانا بسكناته وحركاته • منذ عمر بهجته ديار المسلمين • وغمر بهيبته آثار الكفرة والمشركين فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين • خليفة الرحمن صاحب الفضل والاحسان • السلطان بن السلطان ابو الفتح المبين • محمد بن مراد خان ابد الله لواء سطوته وسلطنته معقودا بالسعود • وربط اطناب خيام شوكته ورتبته باوتاد الخلود • وهذا مسؤل اهل الصلاح في القيام والقعود والركوع والسجود من الرؤف الودود

بيت

وهذا دعاء لا يرد فانه • صلاح لاصناف البرية شامل • فتوجهت مع توزع البال وتشتت الحال من البلبال • فنظمت ما لاح لي من حضرت الوهاب • في سلك عبارات خالية عن الايجاز والاطناب • فالمرجو ممن يراه ان ينظر فيه بعين الانصاف • ولا يسلك طريقة الجور والاعتساف • وينسب ما رأى فيه من الفتور الى السهو الى العجز والقصور • فان اول الناس اول الناسي • وان الكلام الذي لا يمكن ان يوضع اصبع الطعن في حرفه • كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه • ثم وشحت صدره بدرر بعض مدايح السلطان ليتزين حسنه بتلك الجواهر الغالية الاثمان

قصيدة

سلطاننا الخليفة بعد الائمة • في رفعه لواء هدى للقبايل

غاز بسيفه هدمت دار مشرك • رآه بسهم فقئت عين باطل • وسوى الى انار منار الشريعة • بعثا على الرشاد باجلى الدلايل • وانت له رقاب ملوك الممالك • خوفا عقابه ورجاء لنايل • راياته الرفيعة قدرا كانها • آيات نصرة تتلى في المحافل ذات تزين بفنون المكارم • روح مصور بوجوه الفضايل • يا ايها السماء سماء السعادة • اخضر من سحابك ارض الفواضل • انت الذي تلألأ انوار فضله • كالبدر في الدجى لجميع المنازل • انت الذي تبرك كل الدقايق • كالصورة المرئية من غير قابل • العز والجلال متجاحرعك (?) • طوبى لمن يليق باعلى المنازل لا شبه الذكاء بك فيضا وهمة • لا ريب فيه عند عليم وجاهل • اذ فيضه يخص باصحاب قابلية • والفيض منك عم وان كان غير قابل • نام الانام ظلك باظل ربنا • ما ظلت السماء ظلالا لآفل • بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** من قضايا الشرع اي من مقتضياته او من القضايا والقواعد المقررة فيه والاضافة الى الشرع احتراز عن قضايا اللغة والبداهة بقوله واما من حيث اللغة **قوله** لا يأمر بالفحشاء افتباس يدل على ان المأمور به ليس بقبيح والا يدل على انه حسن مطلقا بالمعنى المتنازع فيه ولو اكتفى بقوله حكيم لكان ظاهرا فانه لا يليق بحكمته طلب ما ليس بحسن عنده باكد الوجوه بحيث يصير واجب الاقدام عليه مناطا للمدح والثواب ويمكن ان يقال ذكره للاستظهار او لكن هذا لان بناء على انه كما لا يليق الامر بما هو قبيح لا يليق بها الامر بما ليس بحسن فاستفيد هذا الحكم من سمعي النص لا بالامر بالفحشاء **قوله** وقد اختلفوا الى آخر تفصيل المذاهب ان الاشعرية واصحاب الحديث ذهبوا الى ان الحسن والقبح هو حسن الامر والنهي والحاكم بهما الشرع ولا حظ للعقل في دركهما بدونه والمعتزلة ذهبوا الى انهما مدلولا الامر والنهي وثابتان قبلهما والحاكم العقل وله الشرع في البعض وبعض الحنفية وافقهم في حسن معرفة الله تعالى حتى ان ابا منصور حمل قول ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس ويعذر في الشرايع الى قيام الحجة على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون عمل الجوارح والسمنية والبراهمة وبعض اصحاب ان فقيه وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى انهما لو لان فيما يدرك العقل حسنه كالايمان واصل العبادات وفيما يدرك قبحه كالكفر وترك العبادات موجبان في غيرهما كهيئة الطاعات ومقاديرها ثم ظاهر قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر يساعد القول بثبوتهما قبل الامر والنهي **قوله** قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل الى آخره تأييد لما قبله وتفصيل لمذهب الحنفية بعض التفصيل **قوله** يعني مسئلة الحسن والقبح هذا التفسير لدفع ان يتوهم ان المراد بالمسئلة ذلك القول الاجمالي وحده من غير تفصيل **قوله** لان معظم ابوابه الى آخره وذلك لان غاية هذا العلم على ما اشير اليه في تعريفه سابقا هو التوصل الى معرفة الاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية واهمها معرفة ما هو متعلق بالثواب والعقاب بالامر والنهي باحث عنه

على وجه كلي قوله يجوز آه كون هذه المسئلة من مهمات علم الاصول فهم من عدها من امهاته فالا وجه حمل عبارة المص على وجه

الشك تأنيسا قوله كلامية من جهة البحث آه يعني ان مرجع هذه المسائل الكلامية الى فن كلامية بهذا الاعتبار ومنه

يظهر كونها مهمة فيه ولذلك لم يصرح به ولك ان تقول انه من مباحث الكلام اللفظي باعتبار ارجاعها الى البحث عن الامر والنهي

بانهما موجبان اولا آه او من مباحث افعال الباري بمعنى انهما هل هما من افعاله واثاره الثابتة بالامر والنهي اولا وعلى التقديرين

يكون كلامية بلا تكلف زايد قوله واصولية تعريض لصاحب الكشف فانه عدها كلامية ولم يتعرض لكونها اصولية قوله

ثم ان معرفتها ام مهم آه فاذا كانت مهمة فيه كانت مهمة في الاصول قال المص مبنية على مسئلة الجبر والقدر يعني من قال بالجبر

اي المتوسط منه كالاشعري نفي العقلي واثبت الشرعي ومن قال بالقدر كالمعتزلة اثبت العقلي اذ لا بد من تاثير القدرة في الفعل

المتصف بالعقلي عندهم بخلاف الشرعي فانه يكفي فيه مقارنة القدرة والاختيار وان لم يكن منه تاثير قوله بالجبر افراط

هذا التفسير للجبر الخالص الذي هو مذهب الجهمية فانهم يقولون لا قدرة للعبد ولا ارادة بل هو بمنزلة الجماد والجبر المتوسط الذي

هو رأي الاشاعرة ومبني كلامهم في الحسن والقبح ومقصود المص من ذكر الجبر الاشارة اليه كما سيشير اليه في آخر البحث

فلا يناسبه ذلك التفسير قوله لا جبر ولا تفويض آه هذا القول منقول عن جعفر الصادق وقيل سمع ايضا من الامام

ابي حنيفة رحمه الله قوله يطلق على ثلثة معان اعلم ان بعض المحققين ذكر الحسن والقبح بطريق الحصر ثلثة معان كون

اتصاف الفعل بهما في العرف والاصطلاح باحدها واما بحسب اللغة فاعم كما ذكره الشارح في موضعه الاول الموافق

للغرض والمخالف له والثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم له والثالث ما لا حرج فيه وما فيه حرج اي اثم فافعال

فعل الله حسن بالمعنى الثاني لكن بعد ورود الشرع وبالمعنى الثالث مطلقا وليس بحسن لا قبيح بالمعنى الاول لتنزهه

عن الغرض وفعل غير المكلف حسن بالثالث وليس بحسن ولا قبيح بالثاني وقد يحسن او يقبح بالاول واعترض عليه

الشريف الفاضل بعدم الحصر لوجود معنى آخر اي صفة الكمال وصفة النقص فاجاب بان ذلك في الصفات والكلام في الافعال

ثم قال واما ما قيل من ان القبيح عند الاشاعرة هو كون الشيء منهيا عنه والحسن بخلافه فليس معنى رابعا بل هو راجع

الى الثالث وان فسر الحسن بكونه مأمورا به رجع الى الثاني وبهذا ايضا او رد على المص من انه قال في الشرح اولا يطلق

على ثلثة معان ثم ذكر في المتن معنى رابعا لكن ينبغي ان يجمع بين معانيها التي في الصفات والافعال فعد ذلك المعنى الآخر منها

وذكر بدل الغرض في المعنى الاول الطبع كما وقع في شرح المغني حتى جعل منها والبعض الصفات كالفرح والغم وقد يعبر

عنه بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة واما ما خلا عنهما فلا يكون شيئا منهما وذكر

في المعنى الثاني قيد الثواب والعقاب اذ الكلام في فعل العبد فاختص به وان اريد ما يشمل افعال الله تع اكتفى بتعلق

المدح

المدح والذم ولم تذكر الثالث الذي ذكره ذلك المحقق فكانه كلامه يخالف كلامه وورد عليه منع الانحصار في الثلثة

قوله نص الشارع عليه او على دليله اما على المدح فنحو قوله تع في حق اهل قباء رجال يحبون ان يتطهروا والحق مدحهم

لتكميلهم الاستنجاء بالماء بعد استعمال الحجر واما على دليله فمثل قوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات

الفردوس فانه نص على الاحسان اليهم بالجنات وهو دليل على مدح فعلهم واما على الذم فنحو قوله تع فويل للمشركين

الاية واما على دليله فنحو قول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وهذا ايضا نص على الثواب والعقاب وعلى دليلهما

فبنص الشارع يدرك كون الشيء متعلقا لما ذكر فان كونه متعلقا له امر ونص الشارع عليه امر آخر دال عليه فلا حاجة الى

قولهم المدرك للحسن والقبح الا ان الشرع على التجوز كما حمله امام الحرمين وساعده الشارح في شرح المقاصد حيث قال هذا القول

تجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود

الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وانت خبير بان الحسن بالمعنى المتنازع فيه كوجوب الصلوة مثلا وصف فيها ثبت

عند الاشعري بقوله تع اقيموا الصلوة وادرك بوروده انه جعل الصلوة كذلك قوله ومحل الخلاف هو الثالث اتفقت

الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال ينقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب

المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح

كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم في حكم الله تع وبالحسن عدمه ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان

بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهو الوجوب او يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب او يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة

او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست

مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا

بوجوب اشياء عليه تع عما يقول الظالمون فوصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تع فذهبوا الى ان اوامر الشرع و

نواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة الزنا امران ثابتان لهما والامر والنهي كاشفان

عنهما واذا قيسوا الافعال الى المكلفين زادوا في تعريف الحسن استحقاق الثواب وفي تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا

وقيدوا استحقاق المدح والذم بالعاجل وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل فيهما بورود

النهي والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلبت القضية في الامر و

النهي لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس وما كانت هذه الاحكام محضة ثابتة للافعال لذواتها ولم يكن مستفادة من الشرع

والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا الحاكم هو العقل والشرع

كذا في بعض كتب الاصول منه

ما سنح لخاطري منه

المسئلة التفصيل بتمام مسطورة في الحواشي الشريفة على شرح المختصر لابن الحاجب منه

هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها فالحاكم عندهم هو الشرع
واذا عرفت هذا التفصيل تخلص عندك محل الخلاف وتبين ان قوله هو الثالث بالنسبة الى فعل العبد فظهر لك
ان المعاني المنقولة سابقا عن بعض المحققين ليس شيء منها محل الخلاف وان زعم الشارح انه المعنيان الاخيران
منها ثم انه اعترض على نفسه بان قال كيف يتصور النزاع في ان ما اراد الشارع بالمدح على فاعله وبالذم
له يكون بحسب الشرع واجاب بان النزاع فيه بمعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما
يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع ويرد عليه ان هذا معنى غير ما اراده قوله لا قبيح بالنسبة اليه تع لانه
في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا بل كل افعاله حسنة اما عند الاشاعرة فمن جهة انه لا قبح منه ولا وجوب
عليه لكونهما بالشرع فلا يتصور منه ترك واجب ولا فعل قبيح واما عند الحنفية فلانه مالك للامور على الاطلاق
فهو متصرف في خالص ملكه يفعل ما يشاء له قدرة كاملة وفعله تابع لمشيته غير معلل بالعلة الغائية ليتصور النقصان
في ذاته وفاعليته وبجهل القبح في فعله بل مشتمل على حكم ومصالح لا يهتدي العقول الى ادراك تفاصيلها واما
عند المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما هو واجب عليه يفعله بناء على اصلهم في الحسن والقبح قوله لانهم
قد يفسرون الحسن بما ليس منهي عنه فيتناول الواجب والمندوب والمباح واما فعل البهائم فقيل انه لا يوصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وان التزم الامام في المحصول كون فعلها وفعل البهائم والساهي حسنا قوله
وبمعنى كونه صفة كمال تخالف لما سبق في كلام الشريف من ان هذا المعنى في الصفات لا في الافعال قوله واما بمعنى
كون الفعل الخ وكذا بمعنى الموافقة للغرض والطبع بالنسبة اليه تع لتعاليه عن الغرض والطبع نعم يتصور موافقة
فعله لغرض بعض العباد ومخالفته له فان اماتته زيدا موافقة لغرض عدوه ومخالفة لغرض وليه لكن لا يطلق القبح
عليه يدل عليه عدهم هذا المعنى من الامور الاضافية كما صرح به في موضعه قوله وما ذكر واجواب سؤال يرد على قوله
لانهم قد يفسرون الخ وهو انهم فسروا بما ليس منهي عنه فلا يتناول فعل الباري لا تخصيص للاختصاص
بافعال العباد وكذلك المعنى ولا يرد على قوله واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه تع منزه عما قيل في
فيه بحث لانه ان اراد به كونه متعلقا لهما معا كان كما بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان
اراد به كونه متعلق لكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون المدح قوله كون المباح داخلا الخ
اجيب عن هذا النظر بان من ادخله في تفسيره جعل المباح مامورا به مجازا وهو لا ينافي اتفاقهم على انه ليس
بمامور به بالامر المطلق الذي هو حقيقة الوجوب ولا يخفى عليك ان حمل التعريف على المجاز بلا قرينة غير مستقيم

والتردد

والتردد في ذكره ذلك المجيب في ارتكاب المجاز ومونثا ولحسن والقبح للاحكام الخمسة ضعيف قوله لاتفاقهم
اي لاتفاق الجمهور فلا يرد قول الكعبي قوله على ما قرر وهو ان الامر لا بد فيه من الطلب ولا طلب في المباح فان
قلت فما معنى عدهم الاباحة من الاحكام التكليفية قلت معناه انها في اصطلاح الاصول من احكام افعال
المكلف فانه استواء طرفي الفعل منه شرعا وقد اشير اليه في صدر هذا الكتاب فعلى هذا يكون عدها من تلك
الاحكام تحقيقا لا تغليبا كما زعم الشارح وصرح به في بحث الاحكام وقيل نسبتها الى التكليف باعتبار سلبه فيه تجوز
بعد واما قول الاستاذ الاباحة تكليف فما بعد منه الان لحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحة
المباح قوله وان شاء ترك عبارة مشهورة في تفسير القادر وان كان الاولى ان يقال وان لم يشأ لم
يفعل قوله لا ينتقض التعريفان الخ اي لم يكن تعريف الحسن مانعا ولا تعريف القبح جامعا لا يقال لم لا يجوز ان يكون فعل
المضطر والمجنون حسنا منهما وان كان مثله قبيحا من غيرهما فلا ينتقضان لانا نقول هذا لا يتاتى في الحسن والقبح
الذاتيين قوله يمكن ان يجاب عنه الخ فيه نظر لما يجيء من ان الفعل الغير المقدور لا يوصف بالحسن والقبح عند المعتزلة
والمعنى لا يستحق فاعله الذم والعقاب على رايهم والمقصود بالتفسير هذا المعنى فلا وجه لادراجه في تعريف
القبح نظرا الى ظاهره وان اريد معنى اخر كان خارجا عما نحن فيه قوله ولقائل ان يقول الخ والجواب عنه باختيار الشق الاول
ولا بعد في دخول المكروه مكروها تنزيهية في الحسن عندهم لانهم جعلوه من مراتب الحسن كما عرفت في تحقيق محل الخلاف
واعلم ان التفسير الثاني للقبيح وقع في المواقف هكذا القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وقال الشريف
الفاضل في شرحه اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه
المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل الكفر من شانه
الجهل فانه يتمكن من العلم بالقبح بالدلايل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعل ان الاقدام عليه لا يلايم عقل العقلاء هذا
ويفهم منه ان المكروه كراهة تنزيه ينبغي ان يدخل في القبيح بناء على ان الاقدام عليه لا يلايم العقل وان لم يكن ساطعا
للعقاب قوله لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويا بان قيل يمكن ان يتكلف في تساويهما بتعميم الذم في التفسير الاول
لما في المكروه تنزيها اقول التعميم لا يوافق زيادة قيد العقاب في محل النزاع فتامل قوله يلزم اثبات الحكم بمحل الفعل اراد
بالحكم العقاب واطلاق الحكم على هذا المعنى شايع وهو المناسب للمقام والملايم للعبارات المذكورة في بيان المرام لا المصطلح عليه
عند اهل الشرع كالوجوب ونحوه كما توهم لان قيام العرض بالعرض مسألة عقلية جعل المستدل بطلانها احد مقدمات
الدليل فعلى تقدير ان يراد بالحكم ذلك المصطلح تصير تقدير الكلام هكذا قيام العرض بالعرض محال مطلقا لانه يلزم اثبات

الحكم الشرعي كالوجوب للفاعل كزيد لا الفعل كالصلوة ولا يخفى ما فيه منشاء ذلك التوهم لفظ الحكم والفعل ولو قال
لزم اثبات القيام بمحل العرض لكان اولى قوله وان اريد كونه تابعاً الخ القيام بهذا المعنى غير ما ذكره المص من التقوم
بالجوهر قوله الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي المعدومية ولو سلم ان يقتضي الحسن اي اللاحسن معدوم فلا نم
انه يلزم منه ان يكون الحسن موجوداً وتفصيله ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب فالعدمي
على مقابليهما والنقيضان لابد وان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب
ان يكون موجوداً في الخارج لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا استحالة في ذلك لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود
عن الخارج وانما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وسره انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الحسن للشيء كان نقيضه رفع
ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجوده في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا
يرتفعان ايضا وليس نقيض وجوده في نفسه وجود اللاحسن في نفسه حتى يلزم من ارتفاع وجوده في نفسه كون
الحسن موجوداً في نفسه قوله فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياً وهو باطل للزوم انقلاب الحقايق قوله ولا يخفى
انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح عكس ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق
ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى الباري تع حتى نفى بعضهم كالنظام ومتبعيه قدرته عليه فكان ذلك الاصل مع قطع
النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم افعالهم دليلا لهم وباعثاً على تلك النسبة فنقول المص من طرف الاشعري دليل ابطال
ذلك الاصل بناء على القبيح غير تام نسبة خلقه كالحسن اليه وهذا القدر يكفي جهة لذلك التخصيص قوله ان اراد
به عدم التوقف الخ والجواب ان المراد عدم توقف فعل الفاعل المتمكن منه ومن الترك على مرجح اصلا لا من الفاعل
كالقصد والاختيار ولا من الغير لا عدم توقف وجود ذلك الصادر على مرجح اصلا ليمنع كونه اتفاقياً فيلزم كونه
اتفاقياً اي صادراً بلا قصد واختيار منه ورجحان فعله على تركه بلا مرجح لان نسبة الفاعل اليهما على السواء ولم ينضم
اليه شيء يرجحه وهو محال بديهة كما ان رجحان احدى كفتي الميزان بلا مرجح الخ كذلك قوله لان الاختيار صفة
متحققة الخ سيرد عليه ما فيه قوله واعترض بوجوه الاول في حكم النقض الاجمالي والثاني والثالث نقضان اجماليان
والرابع الحل قوله الثالث انه يلزم ان لا يوصف الخ الاولى في تقريره ان يقال انه الشرعيين ايضا لانها من صنع
الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا يوصف بها في الشرع ويستلزم ايضا كون
التكليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به قوله يجب به الفعل او لا اشارة الى اختلاف الرأيين وتعيين
الوجوب في الجواب عن الرابع اختيار للمختار منها قوله المعلوم ضرورة وجود القدرة لا تاثيرها فيه مناقشة لان

الخصم

الخصم لا يدعي الا ضرورة التفرقة بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية بان لقدرتنا واختيارنا نوع دخل وان
لم يكن بالتاثير فلا اقل من الكسب فمنع ضرورة التاثير لا يجدي نفعاً الا في الرد على ابي الحسين واتباعه فانهم
ادعوا في ايجاد العبد فعله الضرورة ونبهوا عليها بهذه التفرقة قوله وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم الخ المراد
به على ما صرح به في شرح المقاصد التعلق الازلي للارادة القديمة بان يحدث الفعل في وقته فان قيل مع المرجح القديم
ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقياً كما قرر في فعل
العبد قلنا نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب مستنداً الى ذاته تع بخلاف ارادة العبد فاذا حصل الوجوب
بتعلقها لزم الجبر واعلم انه وقع في كثير من نسخ شرح المختصر لابن الحاجب في الجواب عن الثاني تعلق الارادة قديم فلا يحتاج الى
مرجح متجدد وقال الشريف الفاضل فيه بحث لانه ان اراد به التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد
وان اراد التعلق المعنوي فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلقت في
الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد فلا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان
الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه ويمكن الجواب عنه بان يقال تعلق القدرة وان كان امراً متجدداً لكن مرجحه ازلي
هو تعلق الارادة فانها لما تعلقت بوجود زيد في وقت مخصوص تعلقت به تاثير قدرته فيه عنده فلا يلزم التسلسل في المرجحات
وهو المأخوذ في الدليل فلا يكون بعينه جارياً في فعله تع قوله والمص اورد المنع الخ ظاهر هذا التقرير يدل على ان كلا
من المعنيين مخصوص بارادة معنى من معنى الفعل فلا يوافق ظاهر ما يجيء في تقرير الجواب من منع الوجوب على تقدير
ان يراد بالفعل الايقاع فلا بد من التوفيق بينهما وسياتي هناك قوله او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك اختيار
لما هو مختار لبعض الافاضل وكثير من الحكماء من ان المقولات خمس والحركة مقولة براسها ولا ينافيه ما في شرح المقاصد
من اطلاق الكيف عليها فانه يعني آخر اي الحالة والصفة قوله وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في الكلام ان يقابل
ما في شرح المقاصد بعد تقرير البرهان وايراد ما فيه من السؤال والجواب وهو قوله والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع
بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل
ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة
فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى هذا كلامه والجواب على راي المتكلمين ان ذلك الحكم من العقل
يكفي اذا كانت الاجزاء داخلة تحت الوجود في نفس الامر وان كانت متعاقبة ولا يكفي اذا كانت وهمية محضة كالاعداد

اذ الجملتان ووقوع جزء من الناقصة بازاء جزء من الزائدة وهكذا الى غير النهاية كلها بحسب الوهم وهو عاجز
عن توهمه كذلك فعلى تقدير انقطاعه ينقطع الجملتان لا لتناهيهما بل العدم وجودهما في نفس الامر وعلى تقدير عدم الانقطاع
يلزم تساويهما بحسب الوهم وهو ليس بمحال بل المحال تساويهما بحسب نفس الامر وهو ليس بلازم وعلى رأي الحكماء
لا يكفي ولا يشترط تلك الملاحظة مطلقاً وتخليص كلامهم انه اذا كان الآحاد موجودة معاً بالفعل مرتبة فاذا جعل
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن
موجودة في الخارج معاً لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان ولا في الوجود الذهني لاستحالة وجودها في الذهن ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء
بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً معاً اما في الخارج واما في الذهن وكذا الامر اذا كانت موجودة معاً بلا ترتيب
كالنفوس المفارقة عن الابدان عندهم اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث
بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى الا اذا لاحظ العقل كل واحد
من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضارها لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في
زمان متناه حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح بالتطبيق
لجبلين الممتدين على الاستواء واعداد الحصى فانك اذا طبقت طرفي الجبلين تطابق البواقي وليس الحال في اعداد الحصى
كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فيظهر من هذا التلخيص ان تلك الملاحظة لا تشترط في الموجودات المترتبة
ولا يكفي ذلك الحكم من العقل مطلقاً لجواز ان يختار عدم الوقوع في غيرها ولا يلزم منه التناهي فان فصل الجملتان في حد
انقطعتا اما ان يكونا بحيث لو طبقتهما مطابق لانطبقتا او لا فعلى الاول كان الزائد كالناقص وكان الشيء مع
غيره كهو لا مع غيره هف وعلى الثاني انقطعت الناقصة قطعاً قلنا لهم ان يقولوا التطبيق بالمعنى المذكور سواء كان
في الاعداد او في الموجودات المتعاقبة او المجتمعة بلا ترتيب صحيح بالنسبة الى القوى القاهرة وفرض المحال لا يجدي نفعاً
فهم لا ينازعون المتكلمين في جريان ذلك المعنى في جميع ما دخل تحت الوجود نعم يرد الاشكال عليهم بامكانه بالنسبة
الى علم الباري والملأ الاعلى فانهم معترفون بشمول علمهم بالجميع فيصير مجتمعة في علومهم واجيب بان يقال لعلهم يثبتون
تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني ولعلهم لا يثبتون لها ترتيباً في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها وفيه نظر
لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول عندهم فيلزم الترتب في علومهم بالمعلومات المترتبة ثم لا يتمشى هذا الجواب اذا جاء الاشكال
باعتبار التطبيق منهم في الموجودات الغير المترتبة فانه يمكن منهم بل النسبة التطبيقية بينها وما يترتب عليها مكشوفة لهم

ومنعوها

ومنعوها متمسكاً بان اللائق بشأنهم والكمال منهم صدور ما به اعتناء وحصول الاشياء عندهم على ما هي عليه لا حصولها
مطلقاً ومطالب كذلك اشكل من ذلك الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال ويرد عليهم ايضاً ما اورده بعض الافاضل
من ان الاجزاء اذا كانت موجودة بلا تركيب يتحقق جملتان احديهما زائدة والاخرى ناقصة ولا شك ان وقوع واحد
من احديهما بازاء آخر من الاخرى ممكن وهو جزء من الامور الممكنة والعقل يجزم من ذلك الممكن واقعاً فيلزم المحال ولا
يحتاج في ذلك الغرض الى الملاحظة تفصيلاً واعلم ان في برهان التطبيق سؤالاً آخر لكن على رأي المتكلمين القائلين
بثبوت المعدومات والحال وهو انهم قالوا اذا لم يكن الآحاد وهمية محضة بل مما ضبطه الوجود مجتمعة كانت او متعاقبة
يجري البرهان لتصور الانطباق بحسب الواقع هناك بخلاف الاعداد فانها ليست ثابتة في نفس الامر وهمية
محضة فينقطع الانطباق بانقطاع الوهم فعلم ان المانع عندهم من الانطباق ليس الا عدم حصول الآحاد في الواقع
فالبرهان جار في المعدومات والاحوال مع انهم قائلون بعدم تناهي المعدومات في الخارج ويجوزون التسلسل في الاحوال
قوله واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويناً لم يلزم التسلسل ايضاً وليس لقائل ان ينقل الكلام الى
ايقاع ذلك الوصف بناء على انه موجود عند الحنفية والملص منهم لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث والتكوين قديم فلا يحتاج
الى الايقاع على ما هو رأيهم في الصفات فلذا قالوا انها ليست عين الذات ولا غيرها **قوله** لان مذهب الاشعري ان التحقيق
عند الاشعري ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له
اذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
لوقته وهذا ليس من الصفات الموجودة في الخارج **قوله** ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث قبل لو اراد به ثبوت
التكوين الحادث في الباري يلزم قيام الحادث به وان اراد ثبوته في العبد والاشعري لا يقول بالتكوين فيه سوى
كسبه الذي هو عبارة عن مقارنة الفعل لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلاله وتلك المقارنة ليست بموجودة في الخارج عنده والجواب ان نفي التكوين الحادث يكون حينئذ باذكر فلا يتم الالزام
بمجرد ان مذهب الاشعري ان التكوين ليس من الصفات الموجودة في الخارج فقوله والالزام ليس بتام ولا يلزم من
ذلك نفي التكوين الحادث رغماً ما قلنا فتدبر **قوله** وهو ما لا يكون وجوده الخ لا يلزم من ملاحظة الممكن بهذا المفهوم
وضوح احتياجه الى الغير لجواز ان لا يقتضي لذاته احدهما اقتضاء تاماً ويكون احدهما اولى بذاته من غير ان ينتهي
الى حد الوجوب ويقع به ولا بد من ملاحظة الدليل على ابطاله ولا يجوز تعميم هذا المفهوم لنفي تلك الاولوية لان مفهوم
الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي لذاته وجوده بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب والاعدم كذلك

المقدمة الثانية منها

كالممتنع ونفي الاولوية خارج عنه ثابت بالدليل والاظهر ان يقال من ملاحظة الممكن من حيث هو هو وسيه طرفيه الية
نظراً الي ذاته **قوله** لعدم ملاحظة الخ وبعد تلك الملاحظة قد يوجد التفاوت بين هذه القضية وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين لان تصور اطرافها قليلة الحصول في الاذهان اما لكون بعضها كسبياً واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها بخلاف تصور ذلك العقول فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان وايضا قد يوجد
التفاوت بين الضروريات للتفاوت في تجريد الطرفين لا لاحتمال النقيض ولها بعد وجه حتى يقدح في الضرورة و
اخذ الوجود والعدم في مفهوم الممكن اشارة الي ان الاحكام في الاصل مقيس اليها خاصة وان استعمل في
الوقف ايضا بالقياس الي الاتصاف باوصاف ثبوتية او عدمية **قوله** بجميع اجزائها وشرايطها اراد به ما يقابل
المصطلح عليه وارتفاع الموانع **قوله** وسواء المراد بجملة ما يتوقف الخ ان وبل مشهور ليتناول العلة التامة البسيطة
قوله فان قيل انا اردتم الخ قد تبين آنفاً ان المراد هو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى فالسوال عقيبه بالترديد
بينه وبين غيره والجواب باختيار ذلك الغير للتنبيه عن شاعة **قوله** فان قيل المعلول النوعي الخ لا فايدة يعتد بها
في هذا السوال والجواب لظهور حال المعلول النوعي بالقياس الي علله ولو ذكر ما يخفي وروده وجوابه لكان اتم فايدة
في تنقيح الكلام وانسب لبسطه وتوضيحه للمرام وهو صورة توارد العلتين المستقلتين علي المعلول الشخصي بان يوجد
الاولي منهما ويفيد وجوده ثم تعدم ويصير جملة ما يتوقف عليه المعلول معدومة بعد وجودها ولا تعدم المعلول بل يبقي موجوداً
بوجود الثانية حين عدم الاولي والجواب ان هذه الصورة من التوارد وهو محال وتفصيله ان المعلول ان عدم
بعدم الاولي ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل
الوجود الحاصل بالاولي فيلزم تحصيل الحاصل وان افادت بقاء الوجود الحاصل بالاولي يلزم ان لا يكون علة
مستقلة وعلي هذا فاسو من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول يكون احدهما وما سو من جملة ما يتوقف عليه وجوده
وبقاؤه يكون كلتاهما معاً ولا يعدم تلك الجملة بعد وجودها فقط بل بعد وجودها وللكلام بعد مجال **قوله** واعلم ان ما ذكره المص
الخ واذا كان الايجاد مما يتوقف عليه وجود الممكن ظهر صدق المقدمة الثانية من غير حاجة الي ما ذكره المص في بيانها
لان الايجاد مع الوجود كالكسر مع الانكسار الا ان يوجد الوجوب بالنظر الي الايجاد **قوله** والحق انه اعتبار عقلي اعترض
عليه بانه لا ينافي توقف الوجود عليه واعلم ان السبق بمعني الاحتياج الي السابق في نفس الامر كما ثبت في وجوب
وجود الممكن كذلك يثبت في ايجاد الفاعل ايام والكتب مشحونة بذكره فهو من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن **قوله**
فان قيل لا يكفي الخ اعترض عليه بان السوال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان علي وجوب الوجود عند

للشريف الفاضل منه

تحقق

عند بعض الفضلاء [illegible]

تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجبه **قوله** يعني مع كونها اولية اعترض بانه ليس كذلك ينبغي لان الكلام في وجوب
وجود الممكن عند حصول العلة التامة لا في الاحتياج الي علة تامة مطلقاً والثاني هو الاولي دون الاول لوقوع السند لا لما
عليه من الجانبين بحيث يبعد عدها من البينات **قوله** لم ينازع فيها الا قوم الخ هم محمود الخوارزمي ومن تبعه من المعتزلة
زعموا ان الوجوب ينافي الاختيار ولذا قالوا الفعل مع الداعي يصير اولي بالوقوع من غير ان ينتهي الي حد الوجوب
وانت خبير بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعده وكون المعلول واجباً بالاختيار لا ينافيه
بل يحققه **قوله** واعترض عليه الحكماء الخ واجيب عنه بان يقال يختار الشق الاول فانه اختار في الازل ان المعلول يوجد
فيما لا يزال وما الدليل علي استحالته ويرد عليه ان وجود المعلول حينئذ يتوقف علي حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فينتقل
الكلام الي حدوثه وقد يقال غايته لزوم تسلسل الاوقات الموهومة واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوعة وانت تعلم ان التزام تسلسل
الاوقات الموهومة في حضور وقت وقت مستبعد جداً وقد يجاب باختيار الشق الثاني فتامل **قوله** والجواب ان المراد
بالسبق الاحتياج الخ قيل في هذا الجواب تكلف وتعسف بوجوه اما اولاً فلانه بعدما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود
الممكن لم يصح استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن واما ثانياً فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما قرر في
موضعه فكيف يصح قوله سوي الوجوب واما ثالثاً فلان القول بترتب الوجوب علي العلة الناقصة مكابرة لظهور
انها لا يكون تامة واما رابعاً فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو تأكد الوجود كيف يصح قوله اجزاؤه سابقاً علي الوجود با
لذات بمعني الاحتياج اليه فان مؤكد الشي لا يكون سابقاً عليه اصلاً بل الصواب في الجواب ان اعتراض المص مبني علي ان يكون
الوجوب السابق صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للصدور كما هو المسطور في الكتب المشهورة ههنا والجواب عن الاول
ان ليس معني استثناء الوجوب عن ذلك الجميع انه ليس منه حتي لا يصح بل معناه انه ليس من الجميع الذي يحصل هو عنده مترتباً عليه ولا
فساد فيه وعن الثاني ان العلة التامة المطلقة في قولهم يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة علي ما عدا الوجوب مجازاً
متعارفاً بناء علي ما ذكره الشارح وليس هذا من قبيل التخصيص في الاحكام العقلية وعن الثالث ان ما عدا الوجوب من ذلك
الجميع علة ناقصة للوجود وتامة للوجوب فلا مكابرة في القول بترتبه علي الناقصة وعن الرابع ان تأكد الوجود بمعني لزوم حصوله
قبله وهو سابق علي الوجود خارجاً ومتأخر عقلاً كامكان الوجود وقوله بل الصواب الخ لا يدفع الا بعض الاشكال **قوله**
فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة وبهذا يندفع الاعتراض علي قولهم العلة التامة للشي قد يكون بسيطة بان يقال الوجوب
من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول فالتركيب لازم **قوله** ثم العقل يتنبه علي منشأ الغلط الخ قيل الظاهر ان ما ذكره المص لا
يصلح منشأ للغلط بل هو كلام ضايع للطايل تحته **قوله** وبهذا اي وبما قلنا لانه قبل الوقت الخ وما يقال منع للملازمة

للشريف الفاضل منه

الثانية في تقرير الدليل مستنداً بان يكون من تلك الجملة الارادة التي من شانها الترجيح متى شاء ووجه الدفع ان تلك
الارادة حاصلة قبل وقت الحدوث ولم يكن ايجاد وبعد لم يتحقق شي يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد قوله
وقد يقال في تقريره اي في تقرير كلام المص في بيان بطلان القسم الاول قوله ولان الكلام في زيد لا الكلام في تحقق
مركبا كان او بسيطاً وذكر زيد للتمثيل قوله اذ لو توقف على عدم الشي الخ يرد عليه انه لم لا يجوز ان يتوقف على امر
اعتباري مستمر عدمه كالايجاد وما في معناه كالايقاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولا لاحق فلا يستقيم
الترديد بينهما ويكون المعتبر في العلة نقيض ذلك الامر الاعتباري قوله مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه مستمر لجواز ان يكون
علة الوجود غير علة البقاء وفيه كلام ذكر في علم الكلام وقد سبق منا نبذ منه قوله فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو و
بنزواله الخ لم لا يجوز ان يكون الجزء الذي يحدث عدم عمرو وبزواله عدم اتصاف بكر مثلا بوصف حاصل اعتباري وزوال
هذا العدم اتصافه بذلك الوصف والاتصاف فليس بموجود في الخارج فلا يلزم ذلك الخلف الذي لزم من كون زوال
عدم الجزء وجود بكر ولا بد من نفي هذا الاحتمال في اثبات تلك القضية قوله وههنا بحث من وجهين اجيب عن الاول
بان الدليل الدال على عدم بقاء الحادث موقوفا على عدم شي بعد تحقق جميع الموجودات المفتقرة سواها يدل بعينه على عدم جواز ان لم
تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم قدم الحادث وان كان حادثا بان كان
عدم عمرو مثلا فلا يكون الا بزوال جزء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل ع لا يذهب عليك ان ذلك العدم اللاحق
لعمرو اذا توقف عليه وجود بكر لم يلزم الخلف الذي ذكره المص لجواز وجود بكر في تلك الجملة ولزوم الخلف الذي ذكره ان رج
في جواب سؤاله لا يقدح لان مقصوده منع استدلال المص بثبوت تلك القضية على عدم علية تركب الحادث من الموجود والمعدوم و
لا يدفعه اقامة دليل على عدم التركب بل الجواب ان مقصود المص بيان ان علة الحادث لا يتركب من الموجود والمعدوم الذي يستند
اليه حدوث ذلك الحادث بل من الموجود والحال الذي يستند اليه وجوده والعدم الذي يستمر مع جميع الموجودات المفتقر اليها مستنداً
الى الواجب ازلا فهو قديم فلا يكون سببا لحدوث الحادث كما علم من ابطال القسم الاول فكان قوله واما موجودات مع معدوم
في تقدير واما موجودات مع معدومات لا يستمر فيها الموجودات اليستند لحدوث الحادث اليها وسوق الكلام يدل عليه وان كان خلاف الظاهر من
العبارة ويمكن ان يعترض على دليل المص على عدم التركب بوجه وهو جواز ان يتوقف الحادث بعد تحقق جميع الموجودات المفتقر
سواها على حضور وقت مخصوص وهو معدوم كيف ام وهم عند المتكلمين فيتركب علة الحادث من الموجودات وهذا المعدوم
ولا عدمي ابطاله في اثبات عدم التركب ولا شك ان لعدم المانع دخلا قال الشريف الفاضل في بيان ان العلة
التامة للشي قد يكون بسيطة انها قد يكون علة فاعلية وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيطة اذا لم يكن هناك شرط يعتبر

وجوده

وجوده ولا مانع يعتبر عدمه ويظهر من هذا القول ان عدم المانع ليس بمعتبر كليا كما هو كلام ان رح بل فيما يكون فيه
مانع ولعل الحق ما قاله الشارح اذ لا شك ان كل ممكن يصدر عن الفاعل فانما يصدر اذا لم يمنع مانع عن الصدور فصدوره موقوف
على عدم منعه قوله ويمكن تقريره اي تقرير الدليل على عدم تركيب علة الحادث من الموجود والمعدوم بوجه آخر ليكون
لقول المص واذا ثبت القضية المذكورة اي مدخل في اثباته قوله فان قلت لم لا يجوز الخ اعترض عليه بان هذا ليس
بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض اجمالي ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما
مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء وقد يوجه بان هذا السند المنع يتوجه الى قوله في اول البحث فح ان
لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شي من الازمنة لزم قدم زيد الحادث وكانه قال لا نم ان بعض تلك الموجودات
لو لم يكن معدوما في شي من الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز ان يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار يوجد الحادث اي وقت
شاء ولا يلزم قدم الحادث ولا يخفى ان الانسب ح ان يذكر بجنب ذلك القول ويمكن ان يقال انه منع للملازمة في تلك القضية
التي ادعى المص ثبوتها اي لا يلزم من عدم توقف وجود الحادث على عدم شي وجوده عند تحقق جميع الموجودات المفتقر سواها
لجواز ان يكون من تلك الجملة فاعل بالاختيار يوجده اي وقت شاء قوله وعدم كل باق معدوم لحة لان المعدوم
في الاصطلاح ما له مدخل في الشي باعتبار وجوده وعدمه فنسبة الاعداد الى العدم لا نه يتم به قوله فيمتنع لامتناع بقائها
لا يقال ان كان امتناع بقائها لذاتها كان ذاتها مقتضية للعدم فيلزم ان لا يوجد ابتداء وان لم يكن لذاتها كان ارتفاعها
لارتفاع شي من الموجودات لانا نقول البقاء غير الوجود وذاتها يقتضي العدم في زمان ثان فلذلك امتنع بقاؤها ولا يلزم منه
اقتضاؤها العدم مطلقا لجواز ان يكون اقتضاؤها العدم في زمان مشروطا بوجودها في زمان سابق عليه مع تساوي
نسبتها الى اصل الوجود والعدم واستحالته ح قوله بل طبيعة الافراد والمطلق الخ كونها على نهج واحد في امكان الوجود
وامتناعه الذاتيين مسلم واما في امكان البقاء وامتناعه فلا يجوز ان تكون طبيعة المطلق ممكنة البقاء في ضمن افراد
غير متناهية ويكون باقية باعتبار وجود فرد منها لا الى نهاية ويكون خصوصية كل منها ممتنعة البقاء ولعل نسبة
هذا الكلام الى المص واحالة تحقيقه على علوم اخر اشارة الى ضعفه قوله بل توجيه السؤال ح هذا التوجيه مناسب
لقول المص في تقرير السؤال على ذلك التقدير بخلاف التقرير الاول اذ لا حاجة فيه الى هذه العبارة لكونه معارضة
قوله بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين ولا نم ان يقول الفاعل المختار احد الترجيحين دون الآخر مع تساوي
حصولها بالنسبة اليه ترجيح بلا مرجح وهو محال وهذا الايراد صحيح الا انه لا يتاتى من طرف الاشعري لكونه خلاف مذهبه

لانه جوز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح فان قيل ان اريد بالترجيح بلا مرجح وقوع احد الترجيحين بلا فاعل فليس بلازم لان المختار جعل ذاته مقتضيا به وان اريد وقوعه عن الفاعل بلا داع مخصص فليس مستحيلا كما في الهارب والعطشان قلنا المراد تخصيص احد المتساويين اي اختيار هذا واختيار ذلك بالحصول من غير مخصص يخصصه به فان نسبة الفاعل اليهما على السواء فلا يكون منه تخصيص ولم يبق مخصص خارجي والا لزم تعليل الاختيار وسيجيء ولا شك ان الترجيح بلا مرجح بهذا المعنى مستحيل كاستحالة ترجيح احدى الكفتين على الاخرى من غير مرجح حتى ينبه باستحالته على استحالة الترجح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد **قوله** يرد منع لزوم قدم الحوادث ام اما ورود المنع الاول فلحدوث الاختيار اذ هو من جملة تلك الموجودات واما ورود الثاني فلكون عدم الحادث بعدم الاختيار وهو غير واجب بعلة موجودة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤها منتهيا الى انتفاء الواجب **قوله** وتلك الامور ممكنة اي باعتبار حصولها وتجددها لموصوفها **قوله** ضرورة قدم الواجب اعترض عليه بان يقال الا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور فانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجودات الغير بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة على ان جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات يبطل غرض المص فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة لكان اكثر المقدمات اعني التناهي واثبات اللاموجود واللامعدوم على طرف و لكان قول المص اثبات تلك الامور على تقدير كون كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر توجيه مخلص عن القول بالموجب بالذات و لولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام المحال مستغنى عنه فجعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بمفتقرة وعند الاسناد المستفاد منه لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد تخلص عن هذه الشبهات **قوله** صدورها عنه اما ان يكون الخ المنفي او الاستناد الى الواجب على سبيل الايجاب اي اقتضاؤه ايا ما بحيث لا يجوز تخلفها عنه اصلا وحاصله منع استلزام الواجب اياها والترديد في استنادها اليه بطريق الوجوب بمعنى انها اما ان يكون صدورها بحيث لا يجوز عدمها لحصول امر خارج عن الواجب اوجب صدورها عنه او لا يكون كذلك بل على سبيل الصحة والاختيار مع جواز ان لا يختار صدورها و يفهم هذا من سياق الكلام فلا استبعاد في ذكر عقيب ذلك النفي **قوله** فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة الخ هذا الكلام ظاهر لان اختيار الواجب اخلف علته الايجاع وسموه تابعة دائما لامتناع التخلف عن اختياره ما استبعده بعض الفضلاء **قوله** والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل هذا الترديد جار في الصدور على سبيل الصحة ايضا **قوله** ننقل الكلام الى الاختيار الخ قد سبق الكلام فيه فتذكر فاذا قلنا الاختيار هو الارادة المتعلقة والتعلق معدوم في الخارج ومتجدد لذاته بحسب الحوادث لم يلزم شيء من المحذورات ويكون مخلصا عن القول بالموجب **قوله** ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد الخ فيكون الانسب ان يقال الرجحان بلا مرجح والترجح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاد بلا سبب وداع الخ ووجه الانسبية ظ **قوله** واما ترجيح احد المتساويين اعترض عليه بانه ان اريد به الترجيح بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي

للشريف الفاضل مد ظله

والقضاء

والقضاء به اليه وان اراد به التسوية بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم الذي لا يفعل الا بعد تعلق داع غرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكر من لزوم اثبات الصانع او التمسك على هذا التقدير تم **قوله** قلنا الارادة والاختيار لا يعلل الخ وهو قول اهل السنة الارادة متعلقة لذاتها لاحد المقدورين من غير حاجة الى مخصص وقد صرح به الشارح فيما بعد وللفاضل الشريف فيه بحث لطيف وهو ان ارادة احد الضدين المقدورين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال فالزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب وما يقال من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا كلام لا يعالج المراد من كون التعلق لذاتها ان لا يحتاج الى مخصص خارجي لا ان يكون ذاتها مقتضية له بحيث لا يتخلف عنها حتى لا يتصور تعلقها بالآخر فيمتنع احد التعلقين مع جواز الآخر وهو ان الارادة لانا نقول فيرد ما اورده من لزوم الترجح بلا مرجح اي تخصيص احد المتساويين من غير مخصص والبداهة لا تفرق بين التعلقين المتساويين وبين سائر الامور المتساوية وقد يتوهم ان القائلين بان تعلق الارادة لذاتها ان يقولوا بناء على ان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الارادة قديمة ومتعلقة في الازل تفصيلا بما هو كائن فيما لا يزال على الوجه الذي يحصل وهو فيه علمه مع صحة الفعل والترك في الازل بالنظر الى ذاته والاحتياج تلك التعلقات الى مخصص لما ذكرنا ودفعه ان حدوث تعلق آخر لها جائز والا لم يتصور القدرة بالمعنى المذكور فيفرض وقوعه فاما ان يقع بلا سبب خارجي فيترجح بلا مرجح او به فلا يكون لذاتها والحق ان الاشكال الشريف قوي جدا وان احتاج الكلام في الاتمام **قوله** اذ العمدة فيه هذا عند الحكماء فانها اجلى حالا بالهم واخلاها عن الشبهة وعند المتكلمين على ما نقل انه قد ثبت حدوث العالم او لا لا نك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب والكلام على الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن الحادث بلا موجد **قوله** او تعلق الارادة فليس بموجود الخ قد سبق ما فيه **قوله** واعلم ان نزاع الحكماء الخ اعلم ان ههنا تفصيلا نتلو عليك لتحقيق جليته بحال ويتبين مصدوقة المقال فنقول جوز الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه على الآخر بمجرد اختياره وتمسكوا فيه بالامثلة المشهورة ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا لها بالقصد والاختيار وذهب جمهور المعتزلة الى ان الفعل للعبد عن المختار بمجرد اختياره بل لا بد من داع يترتب عليه اختياره وادعوا فيه الضرورة وزعموا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث فذهبوا الى تعليل افعال الله تعالى به لكن رجوعه اليه تعالى قبيح تعالى عن المنافع والمضار فقالوا

برجوعه الى المخلوق ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم وقال الحكماء البداهة تشهد بان الفاعل المختار
اي الذي يصح منه الفعل والترك لا يتصور منه الفعل الا لغرض يدعو الى اختياره والفاعل الذي يفعل لغرض يكون
غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد حصول ذلك الغرض فانه لا بد ان يكون حصوله اولى به واليق
الا لم يكن غرضا له فيكون مستكملا بذلك ومستفيدا منه تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بماهية ذلك الغرض فاعليته
فيكون ناقصا في فاعليته ولما كان الله تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه ادنى شائبة نقصان فلا غرض
لفعله فليس فيه الاختيار بالمعنى المذكور وعلمه بكيفية الصواب منبع للفيضان الكلي من غير انبعاث قصد وطلب
واذا عرفت هذا التفصيل ظهر لك ان الحكماء منازعون في ترجيح المختار احد المتساويين بمجرد ارادته قوله والدور
نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات فانها في مواده متناهية وسوال الدور او غير متناهية وسوال التسلسل المتعارف
كذا في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب واعترض عليه بان التوقفات ليست غير متناهية في الدور الا ان
يعتبر في كل منظر فيه امور غير متناهية يتوقف بعضها على بعض وح يكون التوقف في مواد غير متناهية ويكون تسلسلا
متعارفا اللهم الا ان يراد بعدم تناهي التوقفات ان لا ينتهي الى ما لا توقف له ويمكن ان يراد عدم تناهيها
بحسب الزمان فان زمانه لا ينقطع ابدا ولكان ان نقول انما اقتصر على التسلسل لانه على الدور حيث يعتبر بان في الذكر
غالبا ولم يعكس لان الدور ظاهر البطلان فلا حاجة الى ذكره لابطاله بخلاف التسلسل قوله فلنا بل هو جزء من
الدليل وهو الذي يقول الحكماء عليه ويصولون به وتقريره ان تعالى لا يجوز ان يكون الواجب قادرا مختارا والا فتعلق الارادة
باحد الضدين اما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح لانه اذا جاز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح جاز ترجحه
بلا مرجح بلا فرق وانه يسد باب اثبات الصانع واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل واجيب بان
المختار الشيء الاول اولى يحتاج تعلق ارادة المختار باحد المقدورين الى مرجح كما في الامثلة المشهورة ولا يلزم من
جواز الترجيح بلا مرجح اي بلا داعية جواز الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر الا يرى ان بداهة العقل شاهدة بامتناع
الثاني ولذلك لم يذهب الى جوازه احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم ترى جمعا يجوزونه
قوله وفيه نظر لان هذا النظر يرد على تقرير الشارح كلام المص ولكن ان تقرره بوجه لا يرد هو عليه وهو ان يقال
ان وجب المرجح فاما ان يجب ما هو مرجح في نفسه فذا باطل لان الاعتقاد الغير المطابق كاف واما ان يجب
ما هو كذلك في اعتقاده وحاصله ان يظهر له او يصير باعثا لاختياره احد طرفيه ومخصصا له به فكذا اذ قد يفعل
بدون ذلك وقد سلمتم عدمه في المثال المذكور بحصول الغرض لا يقال مراد الحكماء بوجوب المرجح في نفس الامر في ترجيح

المختار

المختار احد الطرفين لزوم ان يكون بعض كل شيء راجع الى اختياره لنجاة لاجله سواء كان نافعا له اولا وسواء كان
من قبيل الادراك اولا ولا يخرج فيه اعترافهم بعدم العلم في ذلك المثال لانا نقول هذا قول المعتزلة واما الحكماء فقد عرفت
سابقا انهم صرحوا باشتراط الغرض في الفعل الاختياري وهو مقدم ذهنا وان تأخر خارجا فهذا التوجيه على تقدير
تمامه لا يوافقه قوله الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي فقد يوجه بانه ليس بالنسبة الى العدم بل بالنسبة
الى حالة الممكن قبل الوجود وتخصيصه بالذكر لكون سياق الكلام في وجود الفعل وفيه انه لا يدفع قوله ليس كما ينبغي قوله
ولانه لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عينه بعد ما في تقرير الدليل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري
حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار لا وجه لهذا المنع ولهذا عند اهل المناظرة
بل الوجه ابطال ان الاختيار ليس صفة متحققة حتى يجوز ان يكون اختيار الاختيار عينه قوله او نقول الجبر الذي هو المراد بالمرجح
المرجح لصدور الفعل بالمعنى المحصل ولا شك ان الفعل بهذا المعنى لا يجب وجوده عنده وحده لاحتياجه الى الايقاع
ايضا وبالجملة الذي فسر المرجح بما هي بالفاعل الايقاع فلذلك لا ينافي وجوده التوقف على الايقاع واما بالجملة
بالقياس الى وجود ذلك المعنى في الايقاع داخل فيما يدل عليه ما سبق تقرير دليل الاشعري من قول المحقق صدور
الفعل مع منه الى حيث اعتبر بالجملة في صدور الفعل من الفاعل وهو عين الايقاع ذاتا وان تغاير اعتبارا
فيندفع ما يقال المرجح ههنا بمعنى الموجد فان كان متوقفا على امر آخر فليس بتام وان لم يتوقف بحصل الوجود عقيبه
فلا يجوز القول بالتوقف بعد فرض المرجح تاما ولو فرض ايضا كونه من الموجود لجاز القول قوله فلنا يجب
بطريق التسلسل فان قيل اذا وجب يلزم الاضطرار في الفعل لانه يجب بالايقاع الواجب بتلك الجملة قلنا وجوب
الايقاع منه باختياره مسبوقا بايقاع آخر وهكذا كما عرفت فلا اضطرار بمعنى سلب الاختيار لكن يرد على طريق الترشيح
كون الايقاعات المحصورة بين وجود الفعل ووجود المرجح الذي حصل بعده الايقاع غير متناه مع ان حصول الايقاعات
غير متناهية في صدور كل فعل مما يدعي استحالته بداهة واعلم ان المص بذل مجهوده وصرف مقدوره في نحو
تحقيق الجواب عن دليل الاشعري بترتيب المقدمات وتطويل الكلام في اثباتها لكن خلاصته ترجع الى المقدمتين كما
قرره الشارح منها وصرح به سابقا واتفقوا على المقدمة الثانية الى فاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده
عند وجودها وعدمه عند عدمها غير تام لانا نقول مع قطع النظر عن تلك الكلية بخيار ان ذلك الفعل واجب بايقاع
الفاعل اياه باختياره وحال الايقاع والاختيار كما قرره الشارح ولا شك ان الايقاع مع الوقوع كالكسر مع الانكسار
والحاصل ان المتهم لنا ابطال لزوم الاضطرار للوجوب لا اثبات لزومه ولا حاجة فيه الى اثبات تلك الكلية نعم يحتاج المستدل

اليه وكذا على الثالثة اذ نقول من غير التفات الى ما يجب الفعل بالمرجح الذي هو تعلق ارادته واختياره بايقاعه وذلك المتعلق
والاجماع لا يوجدان في الخارج ويتجددان من العبد والاول لا يعلل والثاني يعلل به فلا اضطرار اصلاً فان اثبت
عدم التعليل وقلت اختياره اما باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا باختياره ولزوم التسلسل
ثم بما ذكر الشارح وعلى هذا يتم الجواب من غير احتياج الى ارتكاب التكلف في ابطال الثالثة قوله ولقائل ان
يقول هذا الاعتراض وارد على دليل المص لكن لا من جانب القدرية لانه يخالف مذهبهم فان كثيراً من افعال العباد
كالكفر والعصيان غير مرادة له عندهم قوله على ان الارادة في الحيوان آه والحق ان مراد المص هنا اثبات التوسط
بين مذهبي الاشعرية والمعتزلة وكلامه مع فريق الفريقين ثم ان الارادة عند الاشعرية صفة من شانها تخصيص احد
طرفي المقدور بالوقوع وعند طائفة من المعتزلة اعتقاد النفع او ظنه وعند اخرى منهم ميل يعقبه فان كان مرادهم
بالميل هو الشوق يتم الالزام بالنسبة اليهم والا فلا يتم اصلاً واعلم ان الارادة المشتركة بين الحيوانات عند الحكماء
مفسرة بحالة ميلانية الى حصول الفعل او الترك ويمكن حملها على الشوق وقد صرح باتحادهما الفاضل المحشي في شرح
التلويح حيث قال الاجماع اي العزم الحاصل بعد التردد في الفعل والترك هو المسمى بالارادة والكراهية لا
تغاير الشوق الا بالشدة والضعف مع الاتحاد النوعي لانه عبارة عن شوق متاكد لكن كلامهم في مبادي الافعال
الاختيارية على تغايرهما فانهم قالوا الامبادي اربعة التصور الجزئي والشوق المنبعث منه والارادة المنبعثة من
الشوق والتحريك الصادر عن القوة المنبعثة في العضلات قوله كميل الاثقال الى المركز بالطبع بناء على ما هو المشهور
بين الحكماء من ان بعض الجسم يقتضي بطبعه حيزاً دون حيز لا على رأي ثابت بن قرة فانه قال ان الارض مثلا مدرة الى فوق
فانما تعود الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له بل لان الجزء مائل الى كله الذي يجذبه بتعلة الجنسية
على ما فصل في موضعه قوله وقد تواتر عن الانبياء وهو المسمى في اصطلاح المتكلمين بطي المكان وهو معلوم
الآنية مجهول اللمية فالوجه ترك الانكار ومما يؤيد جوازه ما ثبت في موضعه من ان ما بين طرفي قرص الشمس
ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة وستين ونيفاً ثم ان طرفها الاسفل يصل الى موضع طرفها الاعلى في اقل
من ثانية وقد ثبت في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض والله يفعل ما يشاء وهو على
كل شيء قدير فيقدر على ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن من يؤتيه خطاً من الكرامة قوله ولقائل ان يقول
لو كان الاستناد آه لا اتجاه لهذا القول على جواب المص لان حاصله ان قصد العبد فعله مستند الى قدرته و
ارادته المخلوقتين له تعالى فهو مخلوق له بهذا المعنى وان كان اطلاق المخلوق عليه مجازاً او غير مخلوق له بمعنى

صدوره

صدوره منه قصداً او اصالة كسبي مخلوق له لا اطلاق المخلوق عليه بل لرفع اطلاق لاجل وقوعه في كلام الخصم كما ان
الشارح في تقرير السؤال والا بقرينة عدم النزاع في هذا المعنى والا عدم المنافاة قوله بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
موافق لما في كلام الحكماء من ان القصد والاختيار عبارة عن الارادة المتعلقة الا انها من حيث انها توجه الى
تحصيل الشيء تسمى قصداً ومن حيث انها ايثار له من بين الاشياء تسمى اختياراً وقوله او بالداعي معطوف على
بالقصد اشارة الى ان الترجيح لا يحصل بمجرد الارادة بل يتوقف على الداعي ايضاً عند البعض قوله فالذي ينظر
الى السبب الاول آه الظاهر انه تعريض للاشعري لكنه يقول بخلق القدرة والاختيار ايضاً من الله تعالى لا من العبد
ويفسر الكسب بمقارنة الفعل لقدرة العبد وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلاً له فلهذا الحكم بالجبر لا بمجرد النظر الى السبب الاول قوله مسلم عند الخصم آه فان قيل التسليم انما
وقع من الاشاعرة والمعتزلة واما الماتريدية فيأنفون والمص منهم قلنا الموافق لما في كتب الاصول والكلام
ان الاشاعرة اقاموا الدليل الذي تلك المقدمة جزء منه رداً على كلام المعتزلة وهي مسلمة بين الفريقين مع ان اللائق
بالحنفية كالمعتزلة لقولهم بالحسن والقبح العقليين ان يسلموها قوله واعجب من ذلك آه قد بالغ في قدح كلام
المص والانصاف انه ليس بتلك المثابة لان محصوله ان في المعنى المتنازع واعتبار ترتب المدح والذم والثواب
والعقاب ولا نزاع للاشعري في تعلق الامر الاول لاضطرار يتعلق الثاني به وفيه احتمالان وجوبهما على الله
لاجله وسوية لا نقول به وكون العبد في معرض ذلك هو ثابت وانكاره بعيد فعلى هذا يندفع ذلك التعجب
لكن يبقى النزاع في صحة الاحتمال الاخير قوله وليس للمخالف دليل يعتد به لا يقال قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل
الآية دليل يعتد به لانا نقول هذا ظني والظني مدفوع بالقاطع قوله العقل اي بحسب اللغة فان استعمال الوراء
عند ابن الجزري كالامين وقيل اي بحسب المعنى لان كلمة في تشعر بكون الشيء غير واصل اليه بخلاف من فانها
تشعر بوصوله اليه بابتدائه من ورائه قوله فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قد سبق ان قيد
الثواب والعقاب انما هو بالقياس الى فعل العبد وان اريد ما يشمل فعل الباري تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم قوله قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال آه جزم هنا بهذا المعنى وقد تردد في شرح
المقاصد بينه وبين معنى آخر حيث قال والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلاً
او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة لاتحادهما مآلاً وقد كان كل منهما منقولاً عنه واجاب هناك
عن اصلهم هذا بان قال لا نم انه يستحق الذم عقلاً على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق ولا نم انه يشبه

وقال بعضهم العقلا والمعتزلة لا يعنون
بالوجوب عليه تعالى سوى ان
تركه بعينه مخل بالحكمة ومظنة
لاستحقاق المذمة له او

من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي العقول اليها على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وسوينا في الاختيار ولكم ان تسموا ان اللزوم لرعاية الحكمة لا ينافي التمكن بالنظر الى ذاته قال ولو سلم فلا يوافق مذهبهم في صدور الفعل على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب انه يفعله البتة وان كان جايز الترك كما في العاديات ولقائل ان يقول اللازم من وجوب شيء عليه بالمعنى المذكور ان تركه ممتنع بالنظر الى الحكمة وفعله بقصده واختياره لاجلها لا انه يجب لولم يقصده ولم يفعله لم يكن حكيما كريما وسوى لا يخالف ما ذهب اليه بعضهم من ان صدور الفعل عن الفاعل المختار على سبيل الصحة من غير انتهاء الى الوجوب كما هو راي الجمهور في صدور كل ممكن لانه بالنظر الى ذاته وقطع النظر عن اقتضاء حكمة ووجوب الصدور لاقتضائها اياه ولا من غير وجوب منه لانه بقصده واختياره لا كما زعم الحكماء من ان علمه بكيفية النظام الاكمل منبع لفيضان الكل منه بدون انبعاث قصد وطلب نعم يرد عليهم ان ذلك ينافي كمال الاختيار ثم ان الحنفية قالوا بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على ان التكليف به لا يليق بحكمته وفضله وبما يليق بذلك سفه وترك احسان الى المستحق وهو قبيح لا يجوز صدوره عنه وهذا في المعنى قول بالوجوب عليه وان لم يطلقوا عليه وللكلام بعد مجال تركناه خوفا من الاملال قوله يعني انه خالفهما فسر الاشعرية والماتريدية وتبلا وبسط بهذا المعنى لانه اراد بقوله اهل السنة مشايخنا والاشعرية والماتريدية فغفر على وجه تبينا ولم يعتبروها فان جميع الاشياء عند الاشعرية مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للبعض تاثير او مدخل خلافا للماتريدية كما عرفت تمت

بعون الله وحسن توفيقه وقع الفراغ عن

تسويده

في تاريخ

سنة

٩٧١

لما سبق الخاطر الي ...

رسالة على بحث الحسن والقبح

لسامي سوني زاده

رحمه الله

اكثر مباحثة على كلام التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة قد انها مولانا خضر.. في
المقدمات الاربع التلويح شرح
التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

وبالله التوفيق ونعم الرفيق **قال** الشارح رحمه الله حكيم لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن فالحسن
فعل يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا ولا يستحق الذم ويدخل في المباح ايضا والقبيح
فعل يستحق فاعله الذم والعقاب وهذا المعنى اعنى استحقاق فاعله لما ذكر هو المتنازع انه شرعي او
عقلي فذهب المعتزلة الى انه للفعل لذاته اى مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه فيكون من مدلولات
الامر يعني انهما يثبتان بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له في البعض وهذا هو معنى كونه عقليا
والحاكم هو العقل وذهب الاشعرى الى انه ليس ذلك للعقل بل بالشرع فقبل وروده الشرع لا يعرف ان اى
فعل ينبغي ان يكون مأمورا واى فعل ينبغي ان يكون منهيا لخفائه عن الجهة المحسنة والمقبحة الا انه آلة
فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل والكتاب فيكون من موجبات الامر والنهي بمعنى انه انما يثبت بهما
وهذا هو معنى كونه شرعيا والحاكم هو الشرع والشيخ الماتريدي وافق الاشعرى في كون الحاكم هو الشرع
لكنه قال العقل قد يدرك حسن بعض ما حكم الله بحسنه اما بداهة او كسبا وكذا القبيح بتوفيق الله لا بالتوليد
كما يزعمه اهل الاعتزال كحسن الايمان بالله وقبح الكفر به تع وهو المناسب للقول بالكلام النفسي وتعلقه
في الازل بالمعدوم فهذه مذاهب ثلثة في الحسن والقبح قد اوردها بعض الافاضل منظوما حيث قال
الحسن والقبح شرعيان بهما ٥ للاشعرى بين ايجابا وتبيانا ٥ والكل توليد عقل عند معتزلة
فالشرع ينبه في البعض احيانا ٥ والكل ايجاب حق عندنا ٥ للعقل دركهما في البعض احيانا
هذه فروق ثلث في معاملتنا ٥ فافهم وقد نجز واعن منيرها نوابا ٥ ثم ان لهم في تغير الحسن والقبح وفي
مذاهبهم بالادلة وفيما يتفرع على تلك الاختلافات كلمات طويلة وابحاث كثيرة لا حاجة
بنا الى الاشتغال بها بل ليس مقصودنا الا البحث عن دليل واحد للاشعرى وجواب صاحب
التوضيح اورده من قبله لنفي الحسن والقبح العقليين بناء على ان ثبوت الجبر في الافعال يستلزم
انتفائهما عنها ثم اجاب عنه وبنى جوابه على اربع مقدمات ونحن نوردها ونشير الى ما لها وما
عليها على اخصر وجه واتمه اما تقرير الدليل فهو ان فعل العبد اضطراري او اتفاقي وما كان كذلك
لا يوصف بهما اتفاقا على الاول ان لم يتمكن من الترك فهو اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح كان اتفاقيا وان توقف عليه يجب وجود الفعل عند وجوده رافعا للرجحان من غير

مرجح واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ولا يكون ذلك المرجح باختياره دائما فلا بد من
الانتهاء الى مرجح لا يكون باختياره فيكون اضطراريا وهو المطلوب وانت خبير بان وجوب الفعل
عند المرجح لا يوجب كونه اضطراريا اذ لو كان المرجح الذى يجب عنده الفعل من العبد لما كان
كذلك كما في افعال الله تع بل الموجب لكونه اضطراريا هو انتهاء المرجح الى مرجح لا يكون من العبد
فيكون التعرض له مستدركا ولهذا لم يتعرض له في عامة الكتب وقد اجابوا عنه بوجوه والمقصود
بالنظر هو جواب صاحب التوضيح كما اشرنا اليه وقد ذكر اولا اربع مقدمات احدها ان لفظ
الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل ببعض المصادر كالحالة التى تحصل للفاعل
اذا تحرك مثلا وقد يطلق على ايقاع تلك الحالة فالاول موجود دون الثاني وثانيها لا بد لكل ممكن موجود
من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وهذه المقدمة ليس لها مزيد مدخل في الجواب
لكن ينتفع بها في بعض المقدمات فتدبر وثالثها ان جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد ان يتخلل فيها
امور لا موجودة ولا معدومة وهو المسمى بالحال كالايقاع وتعلق الارادة مثلا واستنادها الى
العلة بطريق الصحة دون الوجوب ورابعها وجود الممكن بلا ايجاد وكذا الايجاد بلا موجد باطل
واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح فواقع عندنا اذا عرفت هذه المقدمات فنقول بحكم
المقدمة الاولى ان اريد بالفعل في قوله يجب وجود الفعل عند المرجح الحالة الحاصلة بالمصدر
فلا نم وجوب الفعل عند المرجح بل صدور المعلول من علته انما هو بطريق الصحة دون الوجوب
وهذا وان كان باطلا بحكم المقدمة الثانية الا انه ارتكبه لكونه اقرب الى الاحتياط ولو سلم
الوجوب في الجملة لكن لا نم الوجوب عند المرجح التام اى عند وجود جملة ما يتوقف عليه لجواز توقفه
على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع وهذا بحكم المقدمة الثالثة فاذا تحقق الايقاع يجب
المعلول ثم الايقاع اما ان يجب بطريق النقل في الايقاعات الاعتبارية اولا بطريق النقل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع ورد عليه اذ لا يجب الايقاع بل يكون صدوره من الفاعل بطريق الصحة دون
الوجوب وان الايقاع وعدمه شيئان بالنظر الى اختيار الفاعل لما ذكر المقدمة الثالثة فنختار الايقاع
اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وهو جائز لما علم من المقدمة الرابعة وان اريد
الايقاع فقد عرفت جوابه ايضا مما سبق ثم نقول فرق ههنا وفي المقدمة الثالثة بين صدور الايقاع

بطريق الوجوب وصدوره على سبيل الصحة بانه يلزم في الصورة الاولى ان يكون للايقاع ايقاع
دون الثانية لكنه مشكل لان نفس الايقاع من الاعتبارات والاضافات التي لا وجود لها فلا حاجة
باعتبار وجوده في نفسه الى الموجد والايجاد واما هوية للموقع واتصاف الموقع به فكما يحتاج الى ايقاع آخر
في الصورة الاولى يحتاج اليه في الثانية ايضا والفرق تحكم ثم نقول يرد على قوله بناء على ان الايقاع الايقاع
عين الايقاع ان ايقاع الايقاع يحتاج اليه الايقاع فكيف يكون عينه لا يقال المراد ان وجود فرد من افراد
الايقاع لا يستلزم وجود كل فرد منه لانا نقول لا يتعلق الغرض لوجود افراد الايقاع ههنا حتى يحتاج
بما ذكر ولو سلم فلا يصح جعله مقابلا لقوله اما ان يجب بطريق التسلسل في الايقاعات فان التسلسل في الايقاعات
الاعتبارية لازم على ذلك التقدير ايضا فافهم وهذا محل القول في هذا المقام اوردته تسهيلا على من يريد
الوقوف على المرام ثم نتكلم على كل مقدمة مقدمة باذن الله احدها قد ذكر لاثبات كون المعنى المصدري
اعني الايقاع غير موجودة وحدها ويرد على الاولين ان ايقاع الايقاع يجوز ان يكون اعتباريا فان
وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد بكون ايقاع الايقاع عينه
والا فايقاع الايقاع يحتاج اليه الايقاع فكيف يكون عينه واعترض الشارح التفتازاني على الوجهين بانه
انما يلزم ما ذكر من التسلسل في الايقاعات وكون الموقع اذا اوقع شيئا اوقع امورا غير متناهية لو كان ايقاع
الايقاع فعلا للموقع الاول اما لو اوجد شيئا وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري عز شانه فلا يلزم
ذلك ونحن نقول الايقاع القديم اذا كان موجودا وظاهر انه ممكن فله موقع اي موجد فيكون له
ايجاد آخر وهكذا الى غير النهاية فلا يندفع شيء من المحذورين الا ان الفاعل الذي يوجد امورا غير متناهية
على هذا التقدير يكون هو الباري تع دون الاول غاية ما يمكن ان يقال ان علة الاحتياج الى التاثير عندهم
هو الحدوث فلا يحتاج الايقاع القديم الى ايقاع آخر فلا يتسلسل لكن فيه قول بوجود الممكن بلا ايجاد وهو
بط ببديهة العقل ثم نقول ابطل انتهاؤه الى ايقاع قديم بانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور
ايقاع بالمعنى المصدري فلا يلزم قدم الحادث **قال** الشارح المعلول النوعي قد تتعدد علله ومع انتفاء
علة واحدة منها لا يمتنع المعلول آه يرد ان المعلول النوعي ليس متاصلا في الوجود الخارجي حتى يرد عليه
الاعتراض به بل المتاصل في الوجود هو افراده ولا شيء منها يجب وجوده مع انتفاء علته واطلاق المعلول
على النوعي انما هو باعتبار كون افراده معلولة فالاولى ان يقال في الاعتراض ان المعلول الواحد بالشخص

يجوز

يجوز ان يكون له علتان مستقلتان لكن اذا حصلت احديهما يمتنع حصول الاخرى بعدها فلو تحققت
احديهما يجب تحقق المعلول ايضا فهذا المعلول لا يمتنع وجوده مع انتفاء واحدة من علله والقول بان العلة
احديهما على التعيين فانتفاؤها انما يكون بانتفاء كل منهما ينافي جعلهم هذا القسم توارد العلتين على معلول
واحد شخصي فتدبر **قال** الشارح والحق انه اي الايجاد اعتباري عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة
العلة الى المعلول آه وفيه بحث وهو ان الموجد اذا اوجد شيئا في الخارج يكون لا محالة متصفا في نفس الامر
بالايجاد واما نفس الايجاد فليس متحققا فيها لا خارجا ولا ذهنا فان اتصاف شيء بشيء في نفس الامر لا يستلزم
ثبوت الصفة فيها بل ذلك انما يحصل في العقل من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فيكون متاخرا
عنه في الحصول العقلي وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف الموجد به سابقا بالذات على اتصاف المعلول بالوجود
في نفس الامر وهو المراد بتوقف الوجود على الايجاد كيف وقد صرح في شرح المقاصد وغيره ايضا بان الايجاد
سابق على الوجود على انه منقوض بالوجوب فانه اعتباري عقلي يحصل فيه من اعتبار المعلول مع العلة
التامة الموجبة فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا مع انه اعترف بانه سابق على الوجود
فافهم **قال** الشارح فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية آه قال الفاضل الشريف معترضا عليه
السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود
غير موجه والجواب ان السؤال انما هو على المشهور ومحصوله منع دلالته على الوجوب فانه يجوز ان
يحصل من العلة التامة اولوية الوجود فيقع المعلول بتلك الاولوية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب
فلا يلزم التخصيص والترجيح بلا مرجح **قال** الشارح قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه
كان لا بسبب يلزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه عدم ذلك السبب
فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه على تقدير كون سبب
العدم من جملة ما يتوقف عليه تلك الاولوية لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن عدم سبب العدم من جملة المفروض وليس كذلك نعم يمكن ان يقال اذا اعتبر عدم سبب
العدم في جملة ما يتوقف عليه اولوية الوجود يكون العدم ممتنعا لحصول تلك الجملة بناء على انتفاء العلة
مستلزم امتناع المعلول على ما تقرر واذا امتنع العدم وجب الوجود فسدت الاولوية يستلزم وجوب
الوجود وهو المط لكن هذا وجه مستقل بنفيه وجوب المعلول عند تمام العلة وتقريره ان يقال اذا تحقق جملة ما يتوقف

عليه الوجود فلا بد من انتفاء سبب العدم اذ هو من جملتها فيمتنع العدم فيجب الوجود فلا وجه لجعله
ضميمة الى شيء اخر لايتم الا به لانه مستدرك واما ثانيا فلان سبب العدم هو عدم سبب الوجود لان عدم
المعلول انما يستند الى عدم علته وعدم سبب العدم هو وجود سبب الوجود فيصير معنى قوله وان كان
بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
وجود سبب الوجود وهذا لغو من الكلام لا صحة له ولما يتفرع عليه من قوله فلا يكون المفروض جملة ما
يتوقف عليه الوجود والقوم ذكروا هذا البيان ان احد طرفي الممكن لايجوز ان يكون اولى به لذاته
حيث قالوا الممكن لايجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته اذ لو كان الوجود مثلا اولى به لذاته فاما
ان لا يمكن العدم وهو باطل بالضرورة او يمكن فيحتاج اولوية الوجود الى انتفاء سبب العدم اذ لو وقع
سبب العدم كان العدم اولى به فلا يكون الاولوية مستندة الى الذات وحدها بل اعتبر فيها عدم سبب
العدم وهو خلاف المفروض والشارح الفاضل نقله الى ما يرى الا انه وضع قوله فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه الوجود موضع قولهم فلا يكون مستندة الى الذات وحدها وهو خلاف المفروض
فورد عليه ما ذكرنا لا على القوم ان تأملت ولكن يرد عليهم انه لم لايجوز ان يكون العدم اولى به
نظرا الى سببه والوجود اولى به نظرا الى ذاته وتوضيحه انه اتصاف الممكن بالطرفين معا وكونهما
اولى به بالنظر الى شيء واحد من جهة واحدة واما اذا كان الاتصاف باحدهما فقط بسببه والاخر
اولى به نظرا الى الذات وان لم يقع بمجرد الذات فلا نسلم استحالته والحق ان معنى الاولوية ان كان
هو الاقربية فلا شك في استحالته اذ مع حصول احد الطرفين لا يمكن ان يكون اقرب الى الطرف
المقابل وان كان هو الاليقية وكونه مما ينبغي ان يتصف به نظرا الى الذات فليس مما لا يشك فيه فتأمل
في المقام قال الشارح واعترض الحكماء بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع
التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول اجاب عنه في شرح المقاصد بانه
يجوز ان يتعلق القدرة والارادة بايجاد العالم فيما لا يزال وفيه نظر لان تعلق القدرة في الازل
تعلق التأثير بوجود الاثر فيما لا يزال غير معقول كيف وتعلق التأثير لا يتخلف عنه وجود الاثر فهما
متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر واما تعلق الارادة في الازل بوجود الاثر فيما لا يزال وهو الكثر
المختار [illegible] التوالي ففيه شائبة الايجاب لانه اذا تعلقت في الازل بوجوده في وقت

معين لم يمكنه تركه وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك قال الشارح والجواب ان المراد
بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور اه اورد عليه
في شرح المقاصد ان حكم العقل بهذا الترتيب بط اذ الوجوب انما هو بالنسبة الى العلة التامة فاذا
كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا واجاب
بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل انتهى كلامه وفيه بحث
ان اراد انه يجب ان يكون جزء العلة التامة امرا موجودا في الخارج وهو مم كيف وقد اعتبر فيها
العدم المانع معتبر في تمام العلة وان اراد ان جزء العلة ما يتوقف عليه المعلول في نفس الامر
مع قطع النظر عن العقل واعتباراته فوجود الممكن يتوقف على وجوبه كذلك فالسؤال باق وان
اراد معنى اخر فلا بد من بيانه لننظر في صحته وفساده واعلم انه قد ظهر مما ذكر ان الايجاد مما يتوقف
عليه المعلول وكذا الوجوب عند الاكثر وفيه بحث من وجهين احدهما انهم صرحوا بكون العلة التامة
بسيطة لا يعتبر فيها شيء اصلا لا وجودي ولا عدمي وعلى ما ذكر يلزم التركيب فيها قطعا والجواب
ان المراد بالعلة التامة ما عداهما لان المتبادر عند اطلاق العلة التامة فلولا ان المراد ما ذكرنا
لما خفي على مثل الفاضل الشريف لزوم تركيبها بناء على ان الايجاد جزء منها حتى اعترض على تعريفها بجميع
ما يتوقف عليه الشيء بان اشعار بلزوم التركيب وليس كذلك ويؤيده قولهم في بيان بساطتها او
لا يتوقف تأثير على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التأثير وثانيهما انهم حكموا ان تقدم
العلة التامة على المعلول وان كان بالذات ليس بواجب فانها اذا كانت هي الفاعلية مع المادية
والصورية لا يجوز تقدمها اصلا وعلى ما ذكر من تأخر وجود المعلول عن وجوبه وهو عن العلة التامة
ما عداها يلزم وجوب تقدم كل علة تامة على معلولها قال الشارح ان جملة ما يتوقف عليه وجود
الحوادث اه اذا جعل مثلا الايجاد والايقاع وكذا تعلق الارادة من الموجد المختار من قبيل ما ليس
بموجود ولا معدوم لا يتصور شك من عاقل في صدق هذه المقدمة فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال
على ثبوتها بل يكفيه ادنى تنبيه كان يقال اذ لا بد من الايجاد ونحوه وهو من قبيل الحال ثم ما عدا الايجاد
يجوز ان يكون موجودات محضة او مركبات من الموجودات والمعدومات ويجوز ان يكون الموقوف عليه
عدمه السابق من غير لزوم قدم الحادث لتحققه على الايقاع ايضا عند تحقق جميع ما عدا الايقاع

المقدمة الثالثة

وصدره عن العلة انما هو على سبيل الصحة دون الايجاب كما ذكر فلا يلزم الا ما ليس المعلول معا ولا استحالة فيه وبهذا البيان يجوز ان يكون الموقوف عليه عدمه اللاحق من غير استلزام الانتفاء الواجب كل ذلك يعرف بالتامل الصادق **قال** الشارح تقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الى قوله لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد اقول ان اراد انه يلزم الوجود بلا ايجاد اصلا فمم ولم لا يلزم ان يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوين يوجد به الحوادث في اوقاتها فلا نم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان اراد انه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فمسلم ولكن لا نم استحالته على انا نقول لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم ايضا بعد حصول الوقت اذ لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضا **قال** الشارح واما ان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق اه اعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم ان العدم السابق لو كان جزءا من العلة لزم قدم المعلول لجواز ان ينضم الى بعض الموجودات الحادثة ويصير المجموع علة تامة وكذا علة هذا المجموع لا الى اول والجواب عنه ان ما ينضم اليه العدم السابق من الموجودات لا يجوز ان يكون حادثا في كل مرتبة والا يلزم تسلسل الحوادث الموجودة المترتبة بل لا بد من الانتهاء الى موجد قديم فيلزم قدم الحادث المستند اليه مع ان العدم عدم السابق تامل **قال** الشارح وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة الى قوله وهذا لا يوجب تركب العلة التامة اه الجواب ان ثبوت القضية المذكورة كما يستلزم ان لا يبقى موقوف على شيء يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لان ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات لا يجوز ان يكون عدما سابقا فيلزم قدم الحادث لما مر وان كان لاحقا يلزم كون العدم اللاحق ازليا لان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الى الواجب كما ذكره واذا فرض العدم اللاحق لازما له واللازم لا يتاخر عن الملزوم زمانا يلزم ان يكون قديما اى ازليا ويلزم ايضا ان يكون الوجود السابق على ذلك العدم اللاحق زمانا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه سابقا يلزم قدم الحادث على هذا التقدير ايضا بهذا ما ذكر من انه لا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث ليس بشيء لجواز ان لا يكون هناك مانع من التاثير فيحتاج الى عدمه **قال** الشارح ره فان قيل

لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث اه اقول حاصل السؤال منع المقدمة القائلة ان العدم اللاحق لا يمكن الا بزوال شيء ما يتوقف عليه الوجود والبقاء ولم لا يجوز ان يكون ذلك باقتضاء طبيعته بعد الوجود عدمه فلا يلزم الحج المذكور وفي قوله عدم كل سابق منهما عند اللاحق تسامح لان عدم كل سابق اعني عدم اللاحق يجامع وجود اللاحق والمعد لا يجامع مع ما هو معد له فانظر ان يقال لان كل سابق معد للاحق **قال** الشارح ره ولا يلزم من ذلك استغناؤه عن الواجب اه ويرد عليه ان استناد تلك الامور الى الواجب بلا واسطة ان استلزم قدمها يلزم قدم المعلول الاول وهو خلاف المذهب والا فلا يستلزم ايضا فيما اذا كان الاستناد اليه بواسطة قدرته بل هذا اولى والوثوق بحكم **قال** الشارح ره لا على سبيل الوجوب مبدا الاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه يرد عليه ان هذا بطل بحكم المقدمة الثانية وانه يبطل ما زعمه المص من ان اثبات ما ليس بموجود ولا معدوم هو المخلص عن القول بالموجب بالذات والموجب لكونه فاعلا مختارا فانه اذا كان تلك الموجودات مستندة اليه على سبيل الصحة دون الوجوب لم يمتنع استناد الحوادث اليه من غير لزوم قدمها وان كان موجبا بالذات والجواب عنه ان مراده باستناد تلك الموجودات اليه على سبيل الصحة ان ايجاده على سبيل الصحة دون الوجوب لانها عند الايجاد لا يكون واجبا ففي العبارة مسامحة تامل **قال** الشارح ره فصدورها اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب آه يرد عليه انه اذا جاز كون تلك الايقاعات الغير المتناهية متعاقبة يجوز ان يكون العالم حادثا مستندا الى الصانع الموجب بالذات بواسطة تلك الايقاعات فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه على كونه فاعلا مختارا الا انهم صرحوا بان الاصل المعول عليه في اثبات كونه قادرا مختارا انه صانع قديم له صنع حادث والحدوث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب تامل **قال** الشارح ره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيلزم او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد انتهى كلامه ظاهر السؤال انما هو بتعلق الارادة باعتبار وجوده في نفسه وجوابه هو الثالث من تلك الاجوبة واما الاولان فلا يناسبه وان كان السؤال بثبوت تعلق الارادة او بتعلق ما يوجد

الا يمكن ان يكون جوابا على ان يكون معنى قوله والارادة ترجح لذاتها انما تتعلق لذاتها من غير احتياج
الى شيء واما الاول والثالث فلا يناسب هذا التقرير لكن يرد على الجواب الثاني ايضا ان تعلقها باحد
الطرفين اذا كان لذاتها لم يكن تعلقها بالطرف الاخر وهو مناف لكونه قادرا بمعنى صحة الفعل والترك
والاولى في الجواب ان يقال تعلق الارادة انما هو بتعلق اخر لها وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في التعلقات ولا استحالة في مثل هذا التسلسل لكونه امرا اعتباريا وان قرر السؤال بان تعلق الارادة بوجود
الممكن امر ممكن اذ يجوز تعلقها بعدمه ايضا فلا بد له من موجد اي مخصص باحد الطرفين فجوابه هو
الثاني دون الاول والثالث لكن السؤال على هذا التقرير يرجع الى السؤال السابق اعني قوله
فان قيل اختيار المختار احد المتساويين له وان قرر هكذا اتصاف الذات بالارادة المتعلقة
بوجود الممكن امر ممكن او الارادة نفسها امر موجود ممكن فيحتاج الى موجد فتسلسل اه وهذا وان
كان بعيدا يقتضي استدراك قوله تعلقه فجوابه على الاول هو الثاني وعلى الثاني هو الاول منهما وان
كان فيهما مناقشة فتدبر وما يقال ان ارادة الارادة تحتاج اليها الارادة فكيف يكون عينها
فجوابه ان المراد انه يجوز ان يكون ارادة الارادة عدمية وما يقال من ان الارادة من
الموجودات الخارجية فكيف يتصف الذات بالارادة العدمية وهل هذا الا مثل اتصاف الجسم
بالبياض المعدوم وهو باطل بالضرورة فجوابه ان من الاوصاف ما لا يجوز الاتصاف الا بفرده
الموجود كالبياض مثلا ومنها ما يجوز الاتصاف بفرده الوجودي والعدمي
ايضا فيجوز ان يكون الارادة من هذا القبيل وبالجملة
فالكلام لا يخلو عن اضطراب فتأمل يرشدك
الى الصواب نور الله الملك
الوهاب واليه المرجع
والمآب

تم

تمت الرسالة بعون ذي العناية

[illegible]

من رسالة المولى المرحوم مصلح الدين القسطلاني
على المقدمات الاربع من كتاب التلويح له رسالتان
على هذه المبحث وهذه هي الرسالة التي كتبها اولا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عم البرايا بافاضة العوارف والعطايا وخص نوع الانسان بمزيد الفضل والاحسان وشرفهم بتعليم النطق الفصيح وكرمهم باعطاء العقل المميز بين الحسن والقبيح والصلوة على اشرف المخلوقات محمد النبي المبعوث من اشرف الارومات وعلى آله السعداء الابرار وصحابته الاتقياء الاخيار والذين اتبعوهم باحسان ما دار الفلك الدوار وتعاقب الليل والنهار وبعد فهذه نكت قليله و نتف عليله مما سمح به الخاطر الفاتر والنظر القاصر جمعتها على تشتت الحال وتوزع البال باشارة ممن لا يستطاع مخالفته ولا يسع احدا من الخلائق الا اطاعته مالك رقاب الناس بالارث والاستحقاق ظل الله على عباده في الاطراف والافاق اقل شؤونه قهر القياصرة واهون افعاله كسر الاكاسرة العلائم عنه تلائح والمصون لس عنها شي عنه مصون باسط بساط الامن والامان ماهو مهاد العدل والاحسان صاحب النفس القدسيه حاوي الفضايل الانسيه السلطان ابن السلطان سلطان محمد بن مراد خان خلدت خلافته وابدت باييد من الله سلطنته ولا زال سرادق رافته على ارباب الكمال مقصورا ممدودا وما برح سنا الشان مقصورا امور مقصور ممدودا والماهول من عواطف كرمه ومحاسن شيمه ان ينظر فيها نظر الاستيفاء والاستقصاء ليتميز عنه ابن حنزله صاحبها من متارك العلماء واسال الهداية والرشاد والتوفيق للصواب والسداد والعصمة عن الذليل ومفارقه ما فيه الخلل انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير وها انا شرعت في المقصود متوكلا على الملك المعبود قوله واختلفوا في ان حسن الماموربه اه قال في الميزان الحسن الثابت للمامور به من مدلولات الامر عند اصحاب الحديث من موجباته وهو بناء مسئلة العقل انه هل يعرف به الحسن والقبح ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون نفس الحسن ثابتا بنفس الامر وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفته حسن بعض المشروعات دون بعض كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لم يعرف به وفي كلا

بحث

بحث من وجهين الاول معنى كون الحسن من مدلولات الامر انه ثابت للفعل في نفسه والامر كاشف عنه وبناء عليه بمعنى انه حسن فامر به فان الشارع لا يامر بفعل ليس له عاقبة حميدة ومعنى كونه من موجبات الامر انه ليس للفعل في نفسه جهة حسن بل امر به فحسن لا جله حتى لو نهى عنه لكان قبيحا وعلى هذا فلا وجه لبناء هذه المسئلة على مسئلة العقل بل الظاهر العكس فانه اذا اثبت للفعل حسن او قبح في حد ذاته امكن معرفة العقل اياه وان لم يرد به الشرع واذا كان ذلك متفرعا على ورود الامر والنهي فلم يمكن للعقل ان يحكم به ما لم يعرف ورود الامر بالفعل والنهي عنه قوله ان القاء يلبس بان حسن الفعل من مدلولات الامر قد اطبقوا على ان الامر كذلك في جميع الافعال ويدل عليه صدر الكلام ايضا وقد صرح به حيث قال الحسن لعينه يتنوع نوعين نوع يعرف حسنه بالعقل وحده كالايمان واصل العبادات ونوع آخر يعرف حسنه بالشرع لا بالعقل وحده نحو مقادير العبادات وهيأتها وشروطها واوقاتها فانه لو كانت الصلوة على غير هذه الهيئة المشروعة فالعقل لا يحيلها ولو شرعت بدون الوصف يمكن في العقل ايضا فان اصل العبادات وهو الايمان يحسن بدون الطهارة فالصلوة اولى لكن متى ورد الشرع بها على وجه قبله العقل وعرف انه هو الحكم وان لم يقف على وجه الحسن والحكمة فهذا صريح في ان حسن المامور التعبدية ليس لورود الامر بها بل ورود الامر بها لحسنها فلا وجه لقوله الامر دليل ومعرف لما ثبت حسنه بالعقل وموجب لما لم يعرف به بل الوجه ان يقال الامر مؤيد للعقل ومؤكد لحكمه فيما ثبت حسنه به ومعرف ودليل لما لم يعرف به كما هو المشهود في الكتب وربما يمكنك ان تتكلف في الجواب عن هذين البحثين من الوجهين قوله وفقت اي جعلت الاسباب متوافقة الظاهر ان يقال اي جعلت هذه الاسباب اما اذ بواء بلفظ الغيبة واللام عوض عن المضاف اليه اي جعلت اسبابه متوافقة او بلفظ الخطاب والاسباب بدل من ضمير المتكلم قوله فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح هذا انما يستقيم على ظاهر ما ورد في الكتاب من تفسير الحسن والقبيح بملايمة الطبع ومنافرته متابعة للامام الرازي لا على ما ورد في اكثر الكتب من تفسيرهما بملايمة الغرض ومنافرته وقد يعترض هذا المعنى

بالمصلحة والمفسدة اذ قد صرحوا بان الحسن والقبيح بهذا المعنى من خواص الفعل وانهما
اضافيان يختلفان باختلاف الاضافة فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ملايم لغرضهم مفسدة
لاوليائه مناف لغرضهم وهذا التفسير اوفق للعرف ويمكن ان يأول ملايمة الطبع
بملايمة الغرض فان حصول غرض المرء ملايم لطبعه قوله وبالمعنى الثاني العلم حسن و
الجهل قبيح فان العلم كمال والجهل نقصان اذ المراد بالكمال بهذا حصول ما ينبغي للشيء
ووصوله اليه ما يليق به والنقصان عبارة عن عدم الكمال عما من شانه وقد صرحوا با
ن الحسن والقبيح بهذا المعنى من خواص الصفات لا يوجدان في الافعال اذ من الظاهر للكشف
ان ارتقاء الموصوف وانحطاطه انما يكونان بالمعاني القائمة به الراسخة فيه كالفضائل والرذائل
بل بخلاف الافعال فانها لسرعة زوالها وعدم تقررها في الموصوف بها لا يعتد بها ولا
يعد كمالا او نقصانا الا باعتبار ما يدل عليه من مباديها من الاخلاق والملكات والا
الشارح لما غفل عن هذه النكتة تجب ... وعن التعاف العارفين بموضع النزاع
في محل مسئلة الحسن والقبح مع انه لا يمكن به تنزيهه تعالى عن الكذب في الكلام اللفظي
نقصا الا بالاعتراف بالقبح العقلي اذ لا فرق بين النقص والقبح في الافعال مطلقا انما
اعترف به من حيث لا يدري حيث بين وجه النقص في الكذب بانه امارة الجهل
او العجز او العبث والجهل والعجز من الصفات والعبث لا يمكن تنزيهه تعالى عنه الا بان يعلم
قبحه عقلا قوله ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار حسن
الكذب النافع لو ثبت فلا شبهة في انه شيء جلي يحكم به العقل في بادي الرأي بناء
على كونه جالبا للمنفعة وكذا قبح الصدق الضار يحكم به العقل جليا لمضرة من غير احتياج
الى نظر وتامل واما الذي يظهر له بعد فنون النظر فقبح الكذب وان كان نافعا وحسن الصدق
وان كان ضارا ولهذا وقع التمثيل بهما في الكتب المشهورة ولعل ما وقع في التمثيل اللفظي
سهو من الناسخ لا قصد للمخالفة قوله ولا غاية لفعله اي ليس لفعله باعث له على
الاقدام واما الغاية بمعنى الامر المترتب فقعله مشتمل على غايات لا تحصى ومصا
لح وحكم لا تخفى قوله وبمعنى كونه صفة كمال بناء على ما توهمه من جريان الحسن بهذا المعنى

في الافعال

في الافعال وقد عرفت جلية الحال والمشهور انه قد يكتفي في حسن الفعل وقبحه بكونه متعلق
المدح والذم من غير اعتبار قيد تعلق الثواب او العقاب به وافعال الله تعالى كلها حسنة بهذا
المعنى اذ لا يجب فعل من افعاله عن حكمه بامره وعاقبه حسن بل لا قبيح بالنسبة اليه لان الكل
ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء قوله لا يعاقبهم عليه لانه ليس بمامور به يمكن ان يقال
يريد بما امر به ما استعمل فيه صيغة الامر مرادا بها معانيها المتعلقة بالاحكام اعني الوجوب
والندب والاباحة برمته ووقوعه في تعريف الحسن غايته ما في الباب ان يكون فيه نوع خفاء
يزول بالتفسير الوارد منهم والتصريح بتعيين مرادهم قوله ولانه ليس متعلق المدح
والثواب وهو معنى الحسن بهذا المعنى فانه قد ثبت منهم تفسير الحسن والقبح بما لا حرج
في فعله وما فيه حرج اي اثم وهم مصرحون بان الحسن بهذا المعنى يعم المباح وافعال الله
تعالى وافعال البهائم وان القبيح هو الحرام فقط وتفسيرهما بما يتعلق به المدح والثواب و
الذم والعقاب اصطلاح اخر اصطلاحهم فهذا النظر انما نشأ من اشتباه احد الاصطلاحين
بالاخر قوله ليشمل المباح قد سبق منه ان الحسن ما يتعلق بفعله المدح و
المباح ليس كذلك فكيف يصح تعريف بما يشمله الا انه لم يلتفت اليه لما انه تغيير الالفاظ
مبني على الوضع والاصطلاح ولا سيما اذ ثبت منهم اصطلاح اخر كما عرفت فالمراد
انه من اراد التعميم فالاولى تعريفه بما لم ينه عنه اذ في تعريفه بما امر به على هذا التقدير نوع خفاء
كما مر قوله لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا المشهور ان فعل العاجز والمجنون
وما في حكمهما لا يوصف عندهم بالحسن والقبح ولا يصح ان يقال فيه له ان يفعل او لا يفعل
اذ لا حكم للعقل الا في الافعال الاختيارية الصادرة عن علم تام واختيار كامل
قوله الاولى ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله ليس المراد من الفعل الغير
المقدور ما لا يدخل تحت قدرة الفاعل اذ لا يجوز ان يكون له وجود فضلا عن
ان يكون واسطة بل ما هو مثل فعل الملجأ وكذلك ليس المراد بما لا يعلم حاله
ما يعلم حاله بالفعل وان يمكن العقل من العلم بحاله لانه ربما يكون حسنا وربما يكون
قبيحا بل ما لا سبيل للعقل للاهتداء الى العلم بحاله والشرع لم يرد بعد او لم يصل

وعلى هذا فلا حكم للعقل فيهما عندهم فلا اشكال في خروجهما عن التعريفين وكونهما
واسطة فانهم مصرحون بذلك وبان المنقسم الى الحسن والقبيح هو الفعل الذي تعلق
حكم من قبيل العقل او الشرع ومعنى قوله لا واسطة انه ليس من المقسم فرد غير داخل
في القسمين كما في التعريف الاول بل الاشكال في جعله من قسم القبيح على خلاف
اصطلاحهم وقد زاد في تعريف القبيح ما ليس له ان يفعل فانه فعل موجود للمنع
من فعله على خلاف ما ذهبوا اليه قوله ويمكن الجواب عنه بانه اراد المكروه كراهة
التحريم يريد انه المراد بالمكروه المعدود من القبيح ليس المكروه باصطلاحهم اعني ما يعاقب
على تركه ولا يلام على فعله حتى ينافي في كونه مما ليس للعالم بحاله ان يفعل بل المراد المكروه
كراهة التحريم على مذهب الامام محمد بن الحسن وهو ما منع عن فعله بدليل ظني ولا شبهة في حرمته
وحرمته فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد كان هذا الاستبعاد مما
لا وجه له لما سبق من ان الحسن يطلق ويراد به ما لا حرج في فعله والمكروه كراهة التنزيه
داخل فيه بلا شبهة وقد اعترف به نفسه في فوائد شرح اصول ابن الحاجب والمتبادر من
قولنا له ان يفعل اطلاق الفعل له وعدم منعه منه كما ان المتبادر من ليس له ان يفعل المنع
وعدم الاطلاق فالاول يتناول الاحكام الاربعة والثاني يختص بالحرام على ما اشير اليه في
المنهاج وصرح به في شرحه ثم انه امر وضعي مبني على الوضع والاصطلاح واذا ثبت هذا
الاصطلاح من الجمهور فكيف يستبعد من احد الحسين ان يحمل على ما هو المتعارف فيهم واما حكم المكم
يدخل المكروه فيما ليس له ان يفعل فمبني على انه اراد به المكروه كراهة التحريم وقد عرفت انه
حرام ممنوع عنه فلا خلاف في المعنى قوله اذ تعقل الفعل ولا خطر بالبال يمكن ان
يناقش بانه ان اريد بالكلية ثم وان اريد بالوجه فلا يجدي ويدفع بان المذكور على الوجه
التنبيه دون الاستدلال وانه لا شبهة انا نعقل بعض الافعال بالكلية مع الغفلة عن جهة
وهذا القدر كاف قوله والا لما صدق على المعدوم انه قبيح لا عن كثرة العبادة
الموقوفة وكان الغرض لا يصاف بالقبيح يحقق اتصافه باللاحسن والا فلا حاجة
اليه قلنا ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية يريد ان حمل الشيء على

المعدوم

المعدوم حمل الاشتقاق لا يقتضي الا كونه امرا عدميا اذ ربما يكون محمولا على المو
جود ايضا فيكون حصة منه موجودة واخرى معدومة انما يتصور اذا كان الحمل جزئيا
لفظا واما اذا كان مشتركا معنى فيكون شيئا واحدا حقيقة فلو كيف يتصور ان يكون
وجوديا وعدميا فان الوجودي يمكن وجوده بخلاف العدمي واختلاف اللازمين
يدل على اختلاف الملزومين فان قلت المراد بالحصة ليس ما هو المشهور من المعنى
المشترك مضموما اليه غيره بل المجموع المركب من المعنى المشترك والامر المنضم اليه فيجوز
ان يكون احد الحصتين وجودية والاخرى عدمية قلت المعنى المشترك ان كان امرا وجوديا
لا يجوز قيامه بالعدم فلا يحمل عليه حمل الاشتقاق وان كان عدميا كان المركب منه ومن
غيره ايضا عدميا فلا يتصور ان يكون حصة منه موجودة فالصواب الاقتصار على ما
اشار اليه بقوله وبالجملة وتحقيقه ان السلب عبارة عن نفي الوجود والوجود قد يكون وجود
الشيء في نفسه وقد يكون وجوده لغيره فحرف السلب المضموم الى الشيء قد يكون لسلب و
جوده في نفسه فيكون ما صدق عليه هذا السلب معدوما لا محالة وقد يكون لسلب وجوده
لغيره فلا يلزم عدمه لان الموجود في الخارج نحو سلبه عن غيره فرب ما صدق عليه مفهوم
السلب يتوقف على وجود المسلوب وكون حرف السلب لسلب وجوده في نفسه فالله
الاستدلال بعدمية السلب على وجودية المسلوب قوله ولا يخفى انه لا حجة للخصم
بالقبيح الاشنع على ذي حكمه انه المتعرض للقبيح ليس للتخصيص بل على سبيل التمثيل
والتصوير والقدوة فيه الامام الرازي حيث قال في المحصول دخول هذا القبائح في الو
جود اما على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق والوجه في نفسه لذلك ان عدم
اتصاف الاضطراري والاتفاقي بالقبيح عند العقل اظهر فهو لانه يذكر في معرض الالزام
احرى واجدر قوله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن الى ما ذكر من الاستدلال
وانما احتاج اليه لما استفهم من ان عدم التمكن من الترك ربما يكون من جهة و
مترتبا على اختياره فلا ينافي كون الفعل اختياريا فدفعه بما ذكر من الاستدلال بما
فعل مثل ذلك هو بخرج فيما اذا تمكن من الترك واحتاج الفعل الى مرجح

عن قوله فلا يتم الرجحان بلا مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام فلا يلزم من عدم تو
قفه على مرجح من عند الفاعل عدم توقفه على مرجح اصلا وجوابه انا فرضنا الفاعل متمكنا من
الفعل والترك فلو احتاج في الفعل الى مرجح لا من عنده فان وجب الفعل عنده كان اضطراريا
ولم يكن الفاعل متمكنا من الفعل والترك وان لم يجب كان وقوعه تارة وعدمه اخرى رجحانا من
غير مرجح قوله لم يجب كونه اتفاقيا منه منع اذ لا نم انه عدم توقف المتمكن في وجوده على مرجح
ينافي كونه اتفاقيا فان الاتفاقيين لاحتياج الممكن الى المؤثر قائلون بان وجود العالم بطريق
الاتفاق وقد صرح بذلك في شرح المقاصد وقال الامام في المحصول انه توقف
الفعل على المرجح فاما من الفاعل او من غيره او لا منه ولا من غيره وبين حال كل من الا
قسام الثلاثة ثم قال وان لم يتوقف على المرجح كان اتفاقيا وقال ايضا انه كان المرجح
لا من الفاعل ولا من غيره كان حصوله اتفاقيا واما انه لا بد للاتفاقي من وجود جميع ما يتوقف
عليه وجوده فمسلم لكنه لا يندفع به الرجحان من غير مرجح اذ الاتفاقي ما وجد لا عن سبب يرجح
وجوده على عدمه سواء وجد لا عن سبب او وجد عن سبب لا يختص به وجوده واما
الا توجد ما يتوقف عليه وجوده فعلا قوله والمص اورد المنع الخ فيه نظر والصحيح انه
المص اورد المنع على كل واحد من المقدمتين المذكورتين على تقدير ارادة كل من
المعنيين المذكورين لكن الصواب عنده منع المقدمة القائلة بانه لما وجب به
الفعل عند وجود المرجح يكون اضطراريا اذا اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر ومنع
المقدمة القائلة بانه اذا توقف على مرجح يجب وجوده عنده على هذا التقدير فقد صرح
بانه مبني على تسليم مقدمة اقام البرهان على بطلانها في المقدمة الثانية لكنها لما كانت مما
ادعى البعض رأى اثبات المط على ذلك التقدير ايضا اقرب من الاحتمال واذا اريد
بالفعل نفس الايقاع والاحداث فالحق رحقيقة منع المقدمة القائلة بانه اذا توقف
على مرجح وجب عنده لكنه اورد المنع على المقدمة القائلة بانه اذا وجب عنده المرجح
يكون اضطراريا توسعا للجواب وبذلا لمجهوده في اثبات المقصود ولو انه عكس القضية
وقال اورد المنع على المقدمة القائلة بانه اذا وجب عنده المرجح لا يكون

اختياريا

اختياريا اذا اريد بالفعل الحاصل بالمصدر وعلى المقدمة القائلة بانه اذا توقف على مرجح و
جب عنده اذا اريد به نفس الايقاع لا امكن توجيه كلامه بانه اعتبر ما عليه القوم بل عند
المص ولم يلتفت الى غيره وسلطه على جلة الكل اذا اقتضت النوبة اليه قوله وعن الى
الاعتراض الرابع هو انا نلتزم ان الفعل يتوقف على مرجح لكن لا يلزم كونه اضطراريا اذ المرجح
اختيار العبد والوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه وفي لا ينطبق الجواب المذكور
عليه لكنه اعتمد في ذلك على ما سبق من انا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا
يكون منه دفعا للدور والتسلسل قوله وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل المصدر قد
يطلق على الوصف الحاصل للمفعول ايضا كالنقش والخط والرسم الى ما لا يحصى قوله وبرهان
التطبيق ليس بناء على ما عرف في علم الكلام كانه يريد ما ذكره في شرح المقاصد من انه
منقوض بمراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته لا تعالي هي امور معدومة والتطبيق
لا يجري الا في الموجودات لانا نقول لا يطبق الا حسب العقل فان كفى فيه ملاحظة اجزاء الجملتين
على الاجمال امكن التطبيق في الموجودات والمعدومات بلا تفاوت وان احتيج الى ملاحظة اجزا
ئها على التفصيل فلا تطبيق لا في المعدومات ولا في الموجودات هذا والمشهور ان الملاحظة
الاجمالية كافية في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود واما المعدومات والموجودات
التي لا ترتب فيما بينها ولا اجتماع لاحادها في الوجود فلا يتصور التطبيق فيها
الا بملاحظة اجزائها مفصلة هذا عند الحكيم والمتكلمون على ان الملاحظة الاجمالية
كافية في الامور التي ضبطها الوجود في الجملة سواء كان بين احادها ترتب واجتماع
في الوجود او لا قوله ولا يخفى انه انما يلزم ان ايقاع الشيء ايجاده واذا اوجد فاعل شيئا
فالفعل الصادر منه ليس الا الايجاد فلا يتصور ان يكون الشيء موجودا بفعل فاعل
وايجاده موجودا بفعل غيره اذ لا معنى لصدوره عنه الا صدور ايجاده على انه يكفي للا
ستدلال فرض الكلام في الفاعل على الاستدلال وفي المعلول الاول للمبدأ الا
ول قوله ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء
ان اريد بالتكوين مفهومه الظاهر اعني الايجاد والاحداث ولا شك انه صفة للمكون قائم به

فلا يجوز ان يكون له وجود حادث والا لزم كونه محلا للحوادث والشيخ الاشعري لا يقول به
فحيث لم يقل بقدمه يلزمه القول بكونه امرا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان وان اريد
به المكون الحادث على ما يحكى عن الشيخ الاشعري ان التكوين نفس المكون فلا كلام فيه
لا نزاع وانما المدعى ان نفس الايقاع لا وجود له في الاعيان حيث ان الشارح وجهه بان المراد
ان شيئا فالذي حصل في الخارج هو الاثر واما الايجاد والاحداث فامر عقلي لا تحقق له في الا
عيان والمشهور عن الاشاعرة في انكار التكوين انه ان اريد به الايجاد والاحداث فهو
صفة نسبية اضافية حادثة عند حدوث المكون لا وجود لها في الاعيان وان اريد مبداؤه
فهو القدرة بعينها فلا تثبت صفة وراء السبع المشهورة وبالجملة كون التكوين بمعنى الايجاد
والاحداث امرا موجودا في الاعيان ممنوع ظهور بطلانه فلا قائل به وانما النزاع في انه هل له
مبدا موجود غير القدرة والارادة ام لا قوله وان لم يتوقف وجوده على موجود كان واجبا الظاهر
ان يقال كان وجوده رجحانا بلا مرجح فان ما لا يتوقف وجوده على موجد انما يلزم كونه واجبا
لو ثبت ان كل ممكن يتوقف وجوده على موجد فيكون كالاستدلال على الشيء بما يتوقف عليه
قوله والحق انه اعتبار عقلي يعني ان وجود الممكن لو توقف على الايجاد فلا يجوز ان يتوقف
على وجوده الخارجي اذ لا وجود له في الخارج على ما مر وان يتوقف على وجوده الذهني وهو ايضا
بط لانه نسبة بين الممكن وعلته متاخرة عنهما وهذا انما يتم لو توقف على وجوده في نفسه
واما اذا توقف على وجوده لغيره واتصاف الغير به في الخارج كما هو الواقع فلا يتم ويرد على
المص ان الايجاد لو جعل من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجزءا من العلة التامة
لكان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة اوليا غنيا عن البيان على ما ذكره من الاستد
لال ولم يكن لعاقل مجال ان يتردد فيه ويذهب الى خلافه فان معنى الايجاد جعل الغير موجودا
فلا يتصور ايجاد من العلة بدون وجود من المعلول بل الحق ان الايجاد اثر من اثار العلة
ولازم من لوازمها فلم يجعل من اجزاء العلة التامة اذ المراد منها هو المؤثر المستجمع
بشرائط التاثير ولهذا امكنهم القول بالعلة البسيطة فان العلة عندهم منقسمة الى علة
بسيطة وعلة مركبة قوله لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية اذ المفروض ان جميع ما

يتوقف

يتوقف عليه وجود الممكن متحقق في جميعها فلا تفاوت فيها بالنسبة اليه فيكون ترجيح الوجود
وله مدخل في عليته وان امكن وجود التفاوت في غير موجود المعلول في بعضها دون بعض
رجحان بلا مرجح كما ان اتصاف العلة بالايجاد ولزومه لها في بعض الاوقات دون بعض
كذلك فلا فرق بين وجود المعلول وايجاد العلة في ذلك بل المفعول بالذات هو الا
يجاد على ما هو معنى المفعول المطلق واما الاثر الحاصل فانما هو مفعول للعلة ثانيا وبالوا
سطة قوله فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية اه هذا مذهب بعضهم الى ان الفاعل
المختار يصدر عنه الفعل بمجرد الاولوية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب اراد ان يرد شبهتهم بعبارة
مفصلة فاورد هذا السؤال تقريرا لمذهبهم واجاب عنه بما فصله والا فقد ثبت بالبرهان
السابق انه لابد للممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فلم يتصور
للممكن حصول الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب فضلا عن ان يوجد بها وذلك لان
الممكن ان وجد علته التامة وجب وجوده والا امتنع ولا اولوية مع الامتناع قوله
يعني انها مع كونها اولوية مشكوكة فقد ظهر من التقرير السابق ان هذه القضية اعني احتياج
الممكن الى علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها تتضمن ثلثة مطالب الاول
احتياج الممكن الى العلة وهو ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه على ما بينه على
فيما سبق الثاني وجوب وجوده عند وجودها وظاهر انه غير ضروري ولهذا امكن الخلاف
فيه والثالث وجوب عدمه عند عدمها والظاهر انه ضروري وغرض المص من هذه
دعوى الاتفاق والشهرة بين الحكماء والمتكلمين بالنسبة الى الثاني من هذه المطالب
قوله اولية لم يقع موقعه قوله واعترض عليه الحكماء واجيب عنه تارة باختيار انه
حادث وسيظهر وجه التفصي عما لزم واخرى باختيار انه قديم ولا يلزم قدم
المعلول لان احتياج متعلق من الازل بوجود الحادث لوقت وجوده فان قيل اذا كان
احتياج متعلق بهذا الطرف وجب العوض وهو مناف لكونه تعالى قادرا واجيب بما مر
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه قوله بناء على انه اعتباري عقلي
هو كالوجوب فقد عرفت ان كون الشيء اعتباريا عقليا لا ينافي توقف وجود الممكن عليه و

وجوده لعينه بل الوجود بعدم اعتباره من اجزاء العلة التامة ما سبق من ان المراد بها هو
المؤثر المستجمع لشرائط التاثير والوجوب السابق اثر العلة مترتب على فعلها وتاثيرها بعد
تمامها بشرائطها بل لا اثر للعلة بالحقيقة غير ان طبيعة الممكن مستعد لقبول الوجود والا
تصاف به وطبيعة الوجود صالحة لان يكون صفة له لكن الممكن لامكانه واستواء طرفي
الاتصاف بالوجود وعدمه بالنسبة الى ذاته احتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر فاذا
حصل من العلة رجحان طرفي الاتصاف بالوجود اتصف به من غير توقف على امر اخر فا
لفعل الاولي للعلة ليس الا ترجيح جانب الوجود فالايجاد هو الايجاب بالحقيقة وليس للعلة
اثران ذاتيان هما الوجوب والوجود واذا قالوا علة الشيء ما يحتاج اليه في وجوده ارادوا
ما يحتاج اليه في ترجيح وجوده اعني وجوبه لكن الامر الظاهر والاثر المحقق لما كان هو الوجود و
كان الوجوب من مقدماته ومتمماته مع نوع خفاء فيه اقاموه مقامه ونزلوه منزلته اخذا
بالحاصل ونظرا الى الظاهر **قوله** كانه تنبيه على منشاء الغلط وذلك لان ظاهر كلامهم مشعر
الوجوب حقيقة وفي نفس الامر لا بحسب اعتبار العقل فكانه اشتبه عليهم احد الشيئين بالاخر
بهذا ولو انه قال كانه توجيه لكلامهم بعد ابطال ما يدل عليه بظاهره لكان احسن **قوله** وبهذا
يندفع ما يقال اه فان هذا الكلام يتناوله بعينه فان ترجيح الارادة ان كان حادثا لم يكن جميع
ما يتوقف عليه وجود الحادث قديما وان كان قديما فان كان له اختصاص بوقت معين كان ذلك
الوقت من جملة ما يتوقف عليه وجوده والا كان وجوده في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح
قوله بل الاظهر لا حاجة الى هذه المقدمة يريد انه لا حاجة الى المقدمة القائلة بان علة الحادث لا
يجوز ان يكون قديمة بل تركها وانما جعلها مقدمة باعتبار ما ذكر في بيانها من المقدمات وبهذا
تامل فانه لو لم تثبت هذه المقدمة لجاز ان يكون علة الحادث موجودات محضة او موجودات
مع معدومات ويكون العدم الذي له مدخل فيها عدما قديما فلا تثبت دخول امور لا موجودة
ولا معدومة في علة الحادث ان بعض الحادث من تلك العلة ليس بموجود اذ الموجود
لاستناده الى الواجب يجب ان يكون قديما ولا معدوم محض ولا مركب منهما اذ العدم
القديم لا يصلح لذلك والعدم الحادث لا يحصل الا بانتفاء وجود وهو في الاستناد كالموجود
الى آخر

الى آخر ما قرره هناك يجب ان يكون امرا لا موجودا ولا معدوما ولو جاز ان يكون علة الحادث قديمة
بتمامها لم يحتج الى ذلك الامور واما قوله والاظهر فيه انه من باب تغير الطريق فبيانه ذكره
دفع لما يقال من ان القديم المختار بارادته القديمة المتعلقة بالحوادث لاوقات وجودها
علة قديمة لها فلا يثبت المط **قوله** اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او عدمه اللاحق اورد عليه بانه لا يلزم من دخول المعدوم في علة الحادث
توقفه على عدمه السابق او اللاحق لجواز توقفه على نفس المعدوم المستمر كالامور الاعتبارية
الممتنعة الوجود في الخارج وظاهر انه غير مستقيم فان الامور المستمرة العدم المستمرة ازلا
وابدا فلا ينفع اعتبارها في العلة في حدوث المعلول لكن المقصود ان الامور الاعتبا
رية وان لم يكن لها ثبوت في نفسها لكن جاز ثبوتها لغيرها فيجوز ان يكون المعتبر في علية الحادث
اتصاف مفهوم من المفهومات بتلك الامور ولا يجب استناد ذلك الاتصاف الى الواجب
بطريق الايجاب لئلا يلزم قدم الحادث الا ان هذا بعينه ما اختاره المص في كيفية استناد الحادث
الى القديم لكنه جعل تلك الامور واسطة بين الموجود والمعدوم فالموجود عنده ما له
ثبوت في نفسه والمعدوم ما لا ثبوت له لا في نفسه ولا لغيره وجعل الامور الوجودية التي لا
ثبوت في نفسها ولها ثبوت لغيرها واسطة كالاضافات ولا نزاع معه الا في تسمية تلك الامور واسطة
وتخصيص المعدوم بما لا ثبوت له لا في نفسه ولا لغيره اذ في كلامه ما يشعر بانه لا واسطة بين
الموجود والمعدوم بمعنى ما ليس بموجود وهذا نزاع لفظي راجع الى الوضع والاصطلاح
قوله اذ لو وجد علة الوجود او البقاء علة البقاء بقاء العلة كما ان علة الوجود وجود
العلة **قوله** ويكون وجود جميع الموجودات آه لا يخفى عليك انه اذا كان جميع الموجودات
التي لها مدخل في العلية مستلزما للعدم الذي له مدخل فيها كان ذلك العدم في حكم
تلك الموجودات فلا ينفع في حدوث المعلول وقد نبهناك على ان الحادث لما وجب حدوث
شيء من علته فالمقصود تعين ذلك البعض بانه ليس بموجود ولا معدوم ولا مركب
منهما فيكون واسطة وهذا اسقط ايضا ولا شك ان عدم المانع دخلا اذ لا ننكر دخول العدم في
العلة اصلا وانما ننكر ان حدوث المعلول لحدوث العدم الذي له مدخل في العلية وقد ثبت

هذا ثبوت القضية المذكورة فتدبر **قوله** ويمكن توجيه بوجه آخر هذا التقرير لا طائل تحته
اذ المقصود ان علة الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات وقد حصل ثبوت
القضية المذكورة وبيان استلزام القضية المذكورة لاستحالة عدم زيد الحادث المسبوق
بالعدم مما لا دخل له في هذا المقصد بل الذي ثبت به ان الموجودات التي حكمنا بانها لو وجدت و
جد زيد لا يجوز ان تكون علة لزيد والا لزم قدمه وهذا بعينه ما ذكره سابقا من ان علة الحادث
لو كانت موجودات محضة لزم قدم الحادث او انتفاء القديم فالاستدراك المذكور بانه محال مع
زيادة التعرض لما لا حاجة اليه والاوجه ان يقال لما فرغ عن اقامة البرهان على ثبوت القضية المذكورة
اشار الى ما يلزمها وتحدث في تحققها من استحالة امر ثابت في الواقع اعني عدم زيد الحادث المسبوق
بالعدم لولا القول بدخول الامور اللاموجودة واللامعدومة في علة وهذا نوع اثبات لتلك
الامور ايضا ولهذا عقبه بقوله فثبت الخ على وجه توهم ترتبه عليه جريا على صنعة الايهام والتوجيه
قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات اي التي يتوقف اليها وجود زيد الحادث
فاعل بالاختيار ويكون عدم زيد لعدم ايجاده باختياره لا لعدم شيء من جملة ما يتوقف عليه
فلا يكون القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر اليها
كما زعمتم وتقرير جوابه ان الكلام على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فيكون ارادة المختار
من جملة العلة ايضا اذ لا وجوب بدونها فان كانت قديمة لزم تخلف الحادث عن علته التامة
وذلك مناف للتقدير المذكور وان كانت حادثة كان عدمها السابق لاستنادها الى الواجب
مستلزما لا ينافي الواجب وقد حقق توجيه هذا السؤال على بعضهم فقال هذا السؤال ليس بمعارضة
ولا مناقضة ولا نقض اجمالي ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف
وقد صرح فيما سبق بعدم ورود على الدليل المذكور **قوله** وضعف هذا الكلام غني عن
البيان فان المناسبة بين العلة والمعلول من كل الوجوه وعلى اشد ما يتصور بحيث واحد وليس
بين الموجب والمختار من البعد والمنافرة ما ينقص الفعل عن صدوره عنه اي مانع في ترتب
وجوب المعلول على ارادة الفاعل واختياره ولو صح ما ذكر لم يتصور فعل اختياري
والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثر الحب زواله هذا حق لكنه انما يتم على
من يجعل

من يجعل الحركة عبارة عن الكون الثاني وحينئذ عدم استقرارها ان كل فرد منها كما يوجد ينعدم و
يوجد آخر مثله والفلاسفة على ان الحركة امر سيال يتصل سيلانه امر ممتد لاجتماع لاجزائه
المفروضة في الخارج وهذا معنى عدم الاستقرار فهو بحسب ذاته يصلح ان يكون اثر الفاعل
الموجب الذي يمتنع عليه التغير وسيلانه وعدم استقراره يقتضي اذا وقع في مقولة من المقولات
ان يوجد من نوع اعراض سيال غير مستقر مثله فهو بذلك الاعتبار معد لحدوث الحوادث
في عالم الكون والفساد بلا تجدد **قوله** ماهية الحركة ليست ماهية محققة بل هي ماهية اعتبارية
هذا انكار لوجود الحركة مع انهم يعدونها من المحسوس لا يقال الموجود المحسوس جزئياته
لان وجود جزئي الشيء وجود لماهيته نعم لو قيل لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات لحدوثها شاهد في
كل شيء لكنه مدفوع بان المراد من قدم المطلق انه لا يتصور جزء من اجزاء الازل لا يوجد فيه جزئي
من جزئياته وحدوث الجزئيات لا ينافي قدم المطلق بهذا المعنى غايته ما في الباب انه يلزم عدم
تناهي الجزئيات ولا فساد فيه عندهم لما عرفت انهم لا يقولون بالتطبيق الا في الموجودات المترتبة
المجتمعة في الوجود **قوله** لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء دون طبيعة المطلق الحاكم
البقاء لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود فكما لا يتصور وجود المطلق الا في ضمن فرد من
افراده كذلك لا يتصور بقاؤه الا في ضمن بقاء فرد ما غايته ان منشأ امتناع البقاء فيما يكون
ما في الافراد من الخصوصيات لكن امتناع البقاء لما لزم كل خصوصية وكانت احدى الخصوصيات
لا بعينها لازمة للمطلق كان امتناع البقاء لازما للمطلق ايضا **قوله** وهو لا ينافي ما ذهب اليه
الفلاسفة من استناد الحركات الفلكية الى ارادات حادثة ولقائل ان يقول تلك الارادات
اما موجودات وهي مستندة الى الواجب لا محالة فيلزم من حدوثها انتفاء الواجب واما
معدومات فلا يتصور حدوثها الا بزوال وجود وهذا لخبر ممكن يستلزم انتفاء الواجب
فلا بد من القول بامور لا موجودة ولا معدومة **قوله** ليس اعتبارا عقليا القطع بتحقق
سوى وجد اعتبار العقل ام لا الامر الاعتباري يطلق ويراد به معنيان ما وجوده بالعقل
كزوجية الاثنين وزوجية الثلثة ولا تحقق له الا بفرض العقل واعتباره وما وجوده
في العقل لا به وهذا لا يتوقف تحققه على اعتبار العقل ولا على العقل نفسه والشبهة المذكورة

المذكورة انما نشأت من اشتباه احد المعنيين بالآخر **قوله** واعلم انه لولم ازد آه قد استفظع الشارح توجيه هذا السؤال وجوابه وكان الامر اهون من ذلك فان المص لما اثبت بالبرهان ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة ولا مركبة منهما بل لا بد فيها من امور لا موجودة ولا معدومة فيكون الحادث بهذا الوجه دليلا على ثبوت تلك الامور ورد عليه ورود ظاهر ان المعدوم نقيض الموجود ولا واسطة بين النقيضين فتلك الامور داخلة في احدهما بلا شبهة فيبطل علتها بالبرهان الدال على علية احدهما وغلية الثلاث فلا تثبت تلك الامور بهذا الدليل فاجاب بان البرهان انما قام على بطلان علية كل من الموجود والمعدوم اذا فرضا بحيث لا يندرج تلك الامور تحتهما فان انت ابيت ذلك وفسرتهما بما لا بد من اندراجها تحت واحد منهما فاي واحد منهما اندرجت تلك الامور تحته لا يتم البرهان المذكور لابطال عليته فان ما يدل على بطلان الخاص لا يجب ان يدل على بطلان العام وهذا في غاية الوضوح واليه ذهب سيلم بعد اتعابه مما مهد اليه من تقرير البرهان على اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة وتطبيقه على عبارة المص لا خفاء به ايضا عند ذوي التحصيل فما كان ينبغي له مثله كل هذا التعسف والتهويل ثم قدمها ضرورة قدم الوسايط رد عليه بانه انما يلزم قدمها لو كان استنادها الى الوسايط بطريق الوجوب وهو غير لازم لجواز استنادها اليها بطريق الصحة والاختيار **قوله** قيد لاسناد الموجودات الى الواجب وذلك لانه لو جعل قيدا لاسناد تلك الامور الى الواجب لم يكن للترديد فيها بقوله واما ان يجب ولا يجب وجه واعترض عليه بانه لو امكن استناد الوسايط الى الواجب بطريق الصحة والاختيار لم يكن الى اثبات تلك الامور حاجة فان غاية المص جهده لاثبات تلك الامور بناء على انه لاسناد الموجبات الى الواجب مع كونها واجبة بالوجوب السابق لا يتصور بدون توسط تلك الامور وسيصرح بان اثباتها تخلص عن القول بالايجاب ولولاه لم يكن نفي الموجب بالذات فالصواب ان يجعل قيد الاسناد تلك الامور الى الواجب ويتكلف لتوجيه الترديد المذكور بانه بناء على عدم جزمه باستفادة هذا الشق كما اشار اليه الشارح بقوله وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما ونحن نقول انه قد جزم بامتناعه حيث قال ولا يمكن اسناد تلك

الامور

الامور الى الواجب بطريق الايجاب وبينه بانه يستلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ثم انه توهم المنافاة بين هذا الجزم وبين ذلك الترديد على ما يدل عليه كلام الشارح والمعترض مما ينقضي منه العجب فان المجزوم به كون الواجب موجبا بالذات بالنسبة الى هذه الامور والترديد انما هو بين وصولها الى مرتبة الوجوب وعدمه ولا شبهة في ان وصولها الى مرتبة الوجوب لا يقتضي ايجاب فاعلها وعدم تمكنه من تركها لما مر من ان الوجوب المترتب على الاختيار فلا ينافيه بل يحققه فلهذا قال فاما ان يجب بطريق السابق وبان اختيار الاختيار عين الاختيار فجعل وجوبها مترتبا على الاختيار لئلا ينافي ما سبق من ان صدورها لا يجوز ان يكون على سبيل الوجوب بل على سبيل الصحة والاختيار واما اذا لم يجب فلا حاجة في صدورها الى اختيار آخر حتى يلزم التسلسل او القول بان اختيار الاختيار عين الاختيار بل الذي يلزم على هذا التقدير الرجحان بلا مرجح فان الدليل الدال على الوجوب في الموجودات جاز هنا بعينه تخصيص تلك القاعدة وقيل بان الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد محال واما رجحان صدور تلك الامور على الاصدار من غير مرجح فلا استحالة فيه لكن لا يخفى عليك انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية وما ذكر من اختيار الاختيار فهو ايضا غير معقول سواء كان احدهما عين الآخر او غيره وتقدير **قوله** فلان القول بكونه موجبا لزدم القول بكونه موجبا بالذات على تقدير القول بان كل ممكن لا بد له من علة يجب وجوده عنه وجوده فان العلة الاولى هو الواجب فاذا وجد وجوده معلولا لانه عنه وجوده يكون ذلك الوجوب بالذات بلا شبهة ولا حاجة في ذلك الى ما ذكر من التكلفات وكون اثبات تلك الامور مخلصا عن القول بالايجاب ايضا اما اذا لم يصل الى مرتبة الوجوب فلا خفاء واما اذا وصلت فلان وجوبها يجوز ان يكون مترتبا على اختيار الفاعل بطريق السابق او بكون اختيار الاختيار عين الاختيار ولا مجال لمثله في الموجودات اذ قد ثبت وصولها الى مرتبة الوجوب وثبت بطلان التسلسل فيها ولا مجال لحدوث العلة فيها ثم ان بلاك الامر في التخلص عن القول بالموجب بالذات واثبات الفاعل بالاختيار هو ان هذه الامور ليست من قبيل الموجودات وان لها ثبوتا لغيرها واتصافا للغير وان هذا الثبوت والاتصاف لا يجب اسنادها الى

ذلك الغير على سبيل الوجوب الذاتي بل لا يجوز ذلك فيما هو علة الحادث واما انها ليست مرجح
فسيل المعد وحاث ابجنا فلا دخل له في هذا الغرض على حاجة له الى التزام القول بطلان قبلية
على انك قد عرفت ان مرجعه الى النزاع اللفظي وتجديد الاصطلاح فلا فايدة فيه اصلا قوله الثاني
ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته ومرجوح في نظر الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم
علة الوجود كون العدم اصلا بالنسبة الى علة الوجود ممنوع فان علة الوجود اما الواجب تعالى
او شيء معلوم له فالوجود هو الاصل اي الراجح بالنسبة اليها واما انه سابق فتم اذ ا كان
العلة امرا حادثا لكنه لا يقتضي رجحانا لعدم المعلول على وجوده مطلقا بل في الزمان السابق
اما حال وجود المعلول فالوجود هو الراجح لوجود علته في ثم ربما يستعمل مثل المقدمة اعني
حدوث اصالة العدم في موقع الاستدلال على عدم الشيء مثلا اذا وقع التردد في حدوث امر
يقال الاصل هو العدم والوجود لا بد له من دليل والاصل عدمه حتى ان بعضهم جعل لا دليل
دليل ولا وهو غير خاف فيه من بيان احوال الاشياء في انفسها والمص فرض الكلام في الممكن
المعدوم وحكم بان عدمه مساو لوجوده نظرا الى ذاته وراجح عليه في نفس الامر اي بالنظر الى الواقع حال
فانه موصوف بالعدم دون الوجود فيكون راجحا وكذا بالنسبة الى عدم علته فان علته ايضا معدومة
وهو مرجح لعدمه وهذا كلام لا غبار عليه قوله الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها
احد المتساويين او المرجوح اي في نظر المريد اذ قد تقرر عندهم ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم و
لا شك ان وجوده مرجوح فالارادة لا يتعلق الا بالمرجوح والمراد ان الارادة قد يتعلق بالمساوي و
المرجوح الا انه لا يتعلق بالراجح اصلا فانه مما لا شك في وقوعه بالنزاع في انه هل يجب ان يكون المراد
راجحا في نظر المريد ام لا قوله فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح اي من غير امر
حاصل لاحد المتساويين يكون داعيا الى ترجيحه لان هذا ترجيح حاصل من غير فاعل للترجيح قوله الارادة
لا يعلل يريد ان يتعلق الارادة شيء لا يحتاج الى امر يكون سببا لتعلقه به ولهذا جاز تعلقها بالمساوي و
المرجوح بل الارادة بذاتها كافية في ذلك فيتعلق بكل من المتساويين على البدل لمجرد ذاتها من غير
امر خارج عن ذاتها منضم اليها وهذا هو المعنى بقولهم الارادة ترجح لذاتها لا ان ترجيح احد المتساويين
وبين مما يقتضيها ذاتها والالم يكن لها ان يرجح الطرف الاخر ايضا لا مقتضى ذات الشيء لا يتخلف

لكن يرد

لكن يرد عليه ان اتصافها بمرجحية كل من الطرفين لما كان في حد الامكان والمساواة نظرا الى ذاتها
كان اتصاف الارادة بمرجحية كل معين منهما رجحانا بلا مرجح وما ذكره من الايجاب بالذات لا يعلل فيخرج المنع
فان نسبة الموجب الى معلوله ليست كنسبته الى غيره فانما اوجب هذا لان له نسبة خاصة اليه دونه قوله
اعلم ان نزاع الحكماء في ترجيح احد المتساويين الخ قد عرفت ان هذا الترجيح يستلزم الترجح وايضا
قد اشتهر منهم ان كل فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفايدة فيه ولهذا جعلوا النفوس الفلكية
للامر الملائم من مبادئ الافعال الاختيارية وحكموا بان كل مختار مستكمل بفعله والتزموا وجود المرجح
في قصة الهارب والعطشان فظهر انهم لا يجوزون ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا
لمجرد ارادته قوله فان قيل كيف يمنع نفس المدعى الخ المتبادر من هذا السؤال وجوابه ان المنع
لا يتوجه على نفس المدعى بل على مقدمات الادلة وليس بموجه اذ معنى المنع طلب الدليل والا
امتناع عن قبوله حتى الدليل على ثبوته وهذا متوجه على كل قضية نظرية نعم اذا ادعى المعلل شيئا
واورد عليه دليلا فالمنع المورد عليه يجب صرفه الى مقدمات دليله لان المطالبة بالدليل بعد الاتيان
به غير موجه قوله وفيه نظر لان عدم العلم الخ فيه بحث فان اللازم من كلام المص على تقدير تمامه
عدم الرجحان في اعتقاده لا عدم العلم بوجود الرجحان في اعتقاده حتى يرد عليه ما ذكره فانه
ادعى صدور الفعل من غير اعتقاد الرجحان واستشهد عليه بالوجدان ولهذا قال فيبطل قولهم
غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم العلم بالرجحان اي عدم اعتقاده حال المباشرة كاف واما طريق
الرد عليه ان يقال المعلوم بالوجدان عدم علمنا الان باعتقاد الرجحان حال المباشرة ولا يلزم منه
عدم العلم به عدمه في نفسه واما العلم بعدم الرجحان حال المباشرة فلا شهادة للوجدان عليه قوله
لا حالة للممكن قبل الوجود يكون بها اقرب الى الوجود لانه في يكون معدوما فلا يكون راجحا هذا جيد لكن
من ادعى ثبوت الرجحان في الجانب المختار قبل تعلق الاختيار لا يريد به حالة يكون بها الطرف المختار
اقرب الى الوجود بل حالة يكون سببا لترجيحه وداعيا لاختياره ولا امتناع في ثبوت الرجحان بهذا المعنى
حالة العدم فلا يكون هذا الدليل منتهضا عليه قوله الا ان تخصيص الرجحان بالوجود مما ينبغي
اذ المتكلمون لا يسلمون حصول الترجيح للعدم قال الامام في الملخص العدم لا يعلل ولا يعلل به
وقالت الفلاسفة الممكن دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية

كذلك يستدعي رجحان العدم علة عدمية والجواب ان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان على
ان المص قصر الاستحالة على الرجحان بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجود والا لا شكل عليه الامر فيهما
حالا كيف يوجد بلا وجوب وقصة الهارب والعطشان او نقول لا يجب عند وجود المرجح
لان توقفه على امر آخر ولقائل ان يقول اذا توقف على امر آخر فما فرضناه مرجحا لا يكون مرجحا اذ بدون
ذلك الامر يمتنع وجوده ولا رجحان مع الامتناع على انه صرح فيما تقدم بان المرجح هو الايقاع
والايجاد حيث قال يجب الفعل على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده وايضا
قد سلم وجوب وجود الممكن عند وجود المرجح ولكنه منع لزوم الجبر وكون الفعل اضطراريا
بناء على ان المرجح من قبل العبد وادري كيف ذهب هذا على الشارح كونه صريحا في عبارة المصـ
ومن ههنا دفع فيما سبق من ان حاصل جواب المصـ منع المقدمة القائلة بانه يجب الفعل عند وجود
المرجح اذا اريد به الحالة الحاصلة بالمصدر قوله وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر
ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولو سلم صدوره بطريق الوجوب فلا جبر
ايضا لكون المرجح من قبيل العبد وهو ايقاعه اما بطريق النسبة او بان ايقاع الايقاع نفس
الايقاع وهذا معنى قوله نعين ما قلنا في الايقاع فحاصل الجواب على هذا التقدير اما منع
المقدمة القائلة يجب وجود الفعل عند وجود المرجح واما منع المقدمة القائلة بانه لو وجب
الفعل عند وجود المرجح يكون اضطراريا فتامل فلا تكن من الغافلين قوله والمجوس فانهم قالوا
بوجود الهين الاظهر ان يقال بوجود اصلين على ما وقع في الملل والنحل اذ لم يثبت من
المجوس القول بالالهية ما جعلوه مبدءا للشرور المسمى عندهم باهرمن بيد ان اسندوا
ايجاد الشرور اليه مع اختلافهم في حدوثه وقدمه قوله فيه بين الاعتبارين ينسب
القدر كل من الطائفتين الى الاخرى هذا اما يقتضيه تشبيههم بالمجوس واما يقتضيه النسبة
الى القدر فهو ايضا مشترك بين الطائفتين اذ كما يجوز ان ينسب الى الشيء من يثبته كذلك
يجوز ان ينسب اليه من ينفيه اذا كان مولعا بنفيه مبالغا فيه فان رجح الاول بالظهور والثاني
ورجح الثاني بالاتفاق على ان الجبرية والقدرية طائفتان متقابلتان تقابل التضاد وبما روي
عن النبي صلم ان القدرية خصماء الله تعالى في القدر ومعلوم ان الخصومة لمن يسند بعض الافعال
الى غيره

الى غيره لا لمن يفوض الامر كله اليه وان تمسكوا بانه ذكر في البحرة انا اثبتنا القدر لله تعالى و
هم اثبتوا الا لانفسهم وعند التعارض كان اثبات الاسم لمن اثبت ذلك لنفسه اولى من اثباته
لمن ينفيه في نفسه ويثبته لغيره قوله ولقائل ان يقول خوارق العادات الخ لا ورود لهذا الاعتراض
على خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة واجماع عدم وقوع
المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات فانه وان اندفع به وقوع تلك الافعال بخلق الله تعالى
لكن لا يندفع عدم استقلال العبد فيه فنفي القدر ايضا حاصل وهو المط قوله فان المحققين على ان الا
رادة في الحيوان شوق ليا حصول المراد ليس بصحيح بل المحققون على ان الافعال الاختيارية في الحيوان
لها مباد اربعة مترتبة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم الثاني الشوق المنبعث على ذلك التصور
الثالث الارادة المنبعث على المباشرة بالقصد والاجماع الرابع التحريك الصادر عن القوة المنبثة
في العضلات وهو المبدأ القريب للحركة ثم ان المص قد ابدى الفرق بين الاختياري والاضطراري المشار
اليه بانا نعلم بان الاول بفعلنا اي تابع لارادتنا والثاني وبهذا القدر يحصل مقصوده وهو ان
الارادة ليست مجرد الشوق والا لم يبق هذا الفرق المعلوم ولا يصير وجود الفرق بان الاول مخلوق
دون الثاني لانه مع ارادة انه لم يبق بينهما فرق بهذا الوجه المعلوم بقرينة السياق قوله وسوف ان
الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة الارادة المفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا شبهة في عدم تعلقها بغير المقدور على ما صرح به في كلا التفسيرين وشهد به الوجدان الصحيح
غير المقدور لا يراد بل يتمنى وفرقه ما بين التمني والارادة مما لا يرخص للعاقل اغفاله والشارح
مع اعترافه بوضوح المعنى المسمى بالارادة وعدم التباسه بغيره عند العقل جوز تعلقها بغير المقدور و
جعل تفسيره بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور غير مانع من ذلك اذ يجوز ان يتعلق بالمقدور و
غير المقدور ويكون المخصص هو التعلق بالمقدور ولم يبال بانعكاس تعريفها وكل ذلك
تعسف وعدول عن الحق الصريح على ان المصـ جعل القصد عبارة عن صرف القدرة ولا يتصور
ذلك في غير المقدور قوله بخلاف المشي الى مكروه صدوره من غير داع له من انضمام كيف و
هو فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفائدة فيه غايته ان الوصول الى المكروه ليس غاية ذاتية
له بخلاف الوصول الى المحبوب وايضا الفرق بين الافعال الاختيارية بان لبعضها دواعي من نفسها

دون بعض لو فرض صحته واستقامته في الجملة فهما لا دخل له في المقصود اصلا فان الوضوح بداهة
الفرق بين الاختياري وغير الاختياري نفيا للجبر في الافعال الاختيارية ولهذا ذكروا اولا
الفرق بين ما يقدر على فعله وتركه وبين ما لا يقدر لا على فعله ولا على تركه وثانيا بين ما يقدر
على تركه وبين ما لا يقدر بعد كونه فعله مقدورا وثالثا بين ما يقدر على فعله وبين ما لا
يقدر فههنا ايضا نفرق بين المقدور وغير المقدور بوجه آخر وهو ان الفعل المنسوب الينا
قد يكون بداعية منا اي بتصور غاية وملاحظة فايدة كالمشي وقد يكون لا بداعية مثل حركة
الارتعاش قوله ولا ندري اي عصبة تحت عضد يدنا فيه بحث اذ قد سلم ان القصد من فعلنا ولا
فرق بين القصد الى الفعل المخصوص وايجاده في ان كلا منهما مسبوق بتصوره بل الموقوف
على التصور اولا وبالذات هو القصد والايجاد المترتب عليه انما يتوقف عليه بواسطة ترتبه
عليه فلا يحصل من الزام معرفة كل عضلة تحت عضد يدنا في كل حركة قدرنا يحتاج اليه في التحريك والتحرك
معرفتها بسائر وجوهها وكذا الحال في مخارج الحروف قوله ثم القصد جواب سؤال ظاهر انه لما
بين حال الحركة الصادرة من العبد بانها مخلوقة لله تعالى خلقا مترتبا على قصد العبد اورد سؤالا في حال
القصد فذكر انه مفعول للعبد ابتداء ومخلوق لله تعالى بمعنى استناده الى مخلوقات الله تعالى واما جعله
جوابا عن السؤال الذي ذكره فتوط على ما لا يخفى بل جوابه ان يقال القصد فعل اختياري للعبد بمعنى
انه متمكن من فعله وتركه لا بمعنى انه مترتب على اختياره حتى يتسلسل ولو سلم فلا نسلم ايضا بناءه
على ان اختيار الاختيار عين الاختيار ولو سلم فلا استحالة في تسلسل الاختيارات قوله ولقائل
ان يقول هذا السؤال لا يتوجه على ما اخترناه من توجيه كلام المصنف فانه ذكر ان القصد مضاف الى العبد
حقيقة والى الله تعالى مجازا بخلاف الفعل فانه مضاف اليه مجازا والى الله تعالى حقيقة واما ان حال الفعل
على ما ذهب اليه الخصم كحال القصد على مذهبه وان اضافة القصد الى الله تعالى مجازا لا ينافي حصوله
بقدرة العبد فغير قادح فيما ذكره المصنف اصلا وانما نشأ هذا الاعتراض من جعل هذا الكلام
جوابا لذلك السؤال فكانه قيل القصد مخلوق الله تعالى فلا يلزم التسلسل ليس اسناده الى مخلوقات
الله تعالى على سبيل الوجوب فلا يلزم كون العبد مضطرا فرد عليه ان الاسناد الى الله تعالى بهذا
المعنى لا ينافي حصوله بتاثير قدرة العبد فيعود الترديد المذكور بانه ان كان باختياره

يلزم

يلزم التسلسل والا يلزم الجبر وكيف نطق عن المصنف بهذا الجواب وهو مصرح بان القصد من
فعل العبد وان كونه مخلوقا لله تعالى ينافي قدرة العبد قوله والجواب ان الاسناد لا على سبيل الوجوب
هذا انما يتصور مثل ذلك في الموجودات المستندة اليه تعالى بواسطة تلك الامور ولو سلم فلا يندفع
به المحذور لان القصد المستند الى الله تعالى لا على سبيل الوجوب ان كان من فعل الله تعالى حقيقة لزم
الجبر وان كان من فعل العبد عاد السؤال المذكور وايضا جعل المستند الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل
الوجوب من فعل الله تعالى والمستند اليها على سبيل الوجوب لا من فعله على ما يفهم من الجواب المذكور
تحكم بحت بل الاظهر العكس لتصور اختيار العبد في الاول دون الثاني على ان القائلين باسناد افعال
العباد اليهم قائلون باسنادها الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب ووجب ان يكون من فعل الله تعالى
بزعمهم قوله ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايجاد الى منظور فيه لان توقف الفعل على امور لا اثر
للعبد في وجودها لا ينافي ان يكون الامر الذي من العبد جزءا آخر من العلة التامة للفعل وعليه قرينة
فلا يظهر ان العبد ليس بموجد بل كاسب كما على ما لا يخفى قوله ولقائل ان يقول وجوابه ان الفعل
اذا وجب بواسطة الموجودات المستندة اليه تعالى لا يكون للعبد فيه صنع بمعنى التاثير الاختياري بل الشبهة
لا يجدي فيه كون قدرة العبد وارادته من جملة تلك الموجودات ما لم يتوسط امر لا يجب بواسطة
تلك الموجودات وفيه الحط والقائلون بالقدر وان كانوا لا ينازعون في الاقدار والتمكين من الله تعالى
لكنهم لا يقولون بوجوب الفعل بهما ولهذا ما ذهب ابو الحسين البصري الى وجوب المرجح ووجوب الفعل
عنده نسبوه الى ترك الاعتزال مع تصلبه فيه قال الشهرستاني الرجل فلسفي المذهب الا انه روّج
مذهبه على مذهب المعتزلة لعلة معرفتهم بمسالك المذاهب قوله لان السبب القريب للفعل هو قدرة
العبد وارادته اذ كانت تلك القدرة والارادة غير مستندتين الى العبد مع وجوب الفعل عندهما
لم يتصور للعبد التمكن من الفعل والترك وكان الجبر لازما فاثبات التوسط بهذا المعنى لا ينفع
المصنف فيما رامه لكن اطالة الخوض الذي ليس بعده الا الضلال قوله وانت خبير بانهما معدمة اجماعية
عند الخصم فلا وجه لمنعها قد سمعت ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قد يعتبر فيهما امران
احدهما تعلق المدح والذم بالفعل في الدنيا والثاني تعلق الثواب والعقاب به في العقبى
مختصان بافعال المكلفين وربما يكتفى فيهما بالامر الاول فهما ان افعال الباري والمسلم عند الخصم

انتفاء المعنى الخاص عن الاتفاقي والاضطراري والذي يمنعه المصنف انتفاء المعنى العام عنهما وان كنت ان تطلع على حقيقة الحال واضح في هذا المقال اعلم ان المصنف ذكر اولا ان في دليل الاشعري على اصله الثاني مواقع غلط خفيت على الناظرين فيه ومهد لبيانها اربع مقدمات فلما اتمها فرع عليها بيان تلك المغالط فظهر بذلك بطلان دليله ولما كان مرجعه الى ابطال الجبر جره ذلك الى ابطال القدر واثبات ما هو الحق من التوسط بينهما واقام على ذلك دليلين ثم رجع الى ما هو بصدده من مسئلة الحسن والقبح فابطل ما ادعاه الاشعري من نفي الحسن والقبح العقليين في الافعال وذكر انه في هذا الانكار اما مجازف متناقض لنفسه واما مباهت ومكابر لمقتضى عقله وذلك لان الحسن والقبح ان اخذا بالمعنى العام الذي هو احد جزئي المعنى الخاص فانكار ثبوتهما في الافعال مجازفة فان العقل يجوز ثبوتهما في الافعال مع الاتفاقية والاضطرارية فضلا عن الاختيارية اذ لا منع من جهة العقل عن كون الفعل مستلزما لذاته او لصفة من صفاته طروء المدح او الذم لفاعله المتصف به كيف كان ذلك الاتصاف فان ما يلزم الشيء لذاته يثبت ثبوته على وجه يثبت الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا باتفاق الامة ولا يقدح فيه ثبوتها له تعالى لا باختيار منه واذا جاز ذلك في الصفات فلم لا يجوز في الافعال على انها ايضا اوصاف لمحالها على ان الاشعري لا ينكر ثبوت الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقلا ولا شك ان كل كمال يحمد عليه صاحبه وكل نقصان يذم عليه موصوفه والاعتراف بالملزوم اعتراف باللازم فانكاره لذلك مناقضة لنفسه واما اذا اخذ الحسن والقبح بالمعنى الخاص والعقل السليم شاهد بثبوتهما في الافعال الاختيارية على ما فصله فانكارهما بهتة محضة ومكابرة صريحة واما عن هذا المعنى يكون متعلق الثواب والعقاب لانه لانه احد جزئيه وقد تبين ان جزئه الاخر لا وجه لانكاره فالمراد ليس الا بيان حال هذا الكلام ابطال مدعاه بعد بيان بطلان دليله على الاصلين الذين بناه عليهما وهذا كلام منقح ليس فيه اختلال انتظام ولا ذهول عن محل النزاع وتوهم الشارح انه قدح كبرى دليل الاصل الثاني وذهب عليه انه بعد ما هذب تلك المقدمات قد تعرض لتفصيل مواقع الغلط في ذلك الدليل وتشبث فيه بكل متشبث بحث لم يبق للمزيد عليه مجال فلما قضى منه وطره انتقل

المبحث

الى بحث اخر لا مدخل له في هذا المقصد بل لمجرد رعاية مقتضى السابق وطلب بكنز الفايدة اعني نفي القدر واثبات التوسط بينه وبين الجبر ولهذا قال بعد الفراغ عنه ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن فيه من مسئلة الحسن والقبح وبين ما نحن فيه بمسئلة الحسن والقبح لئلا يتوهم ان المراد ابطال دليل الاشعري بل ما ذكرناه من بيان حال انكاره واما قوله فيما بعد فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا فمبناه على ان الغرض الاصلي من هذه المباحث هو ابطال دليله وما عداه كلام واقع في البين وتوهم ايضا انه انما اورد كونه تعالى محمودا على صفاته العليا سندا لمنع ثبوت الحسن فيما ليس باختياري وفرع عليه ان المقصود المنظور والتانيس لجواز طروء المدح على ما ليس باختياري وان كان المدعى المدح على الافعال وهذا حمد على الصفات ووهم ايضا انه انما ادعى التناقض في كلام الاشعري لاعترافه بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فيجب من ذلك ولم يبين ان المراد ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم طروء المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم طروء الذم والقول بالملزوم قول باللازم وانكار اللازم انكار للملزوم ويكون القول بالملزوم والانكار للازمه متناقضين بهذا الاعتبار ثم بنى على ما توهم ما قال ثم اورد مذهب الاشعري على سبيل الترديد وجوه ولو سلم فالملزوم لا يجب ان يكون علة للازم ويمكن دفع الاول بان الامر العدمي وان لم يكن له وجود في نفسه لكن له وجود لغيره فهو محتاج في ذلك الى علة تعطيه والثاني بان العارض من حيث انه عارض محتاج الى معروضه فهو معلول له بهذا الوجه والجوابان ضعيفان اما الاول فلان الامر العدمي يكفيه ثبوته لغيره امر عدمي مثله فاما انه ليس اذ لا برهان على امتناع التسلسل في الامور العدمية او ينتهي الى عدمي يمتنع الثبوت للعلة لذاته وعلى التقديرين فلا انتهاء الى المقوم واما الثاني فلانه لا نزاع في ان حيثية العلة الفاعلية ولا بد من وجودها وقد عرفت حاله وعن الثاني بان هذه الدلالات مخصوصة بالمبادي الاولى بان الكلام ولا بد ان يكون علة للوازمه على ان المراد من كونه الواحد مبدا لوجوب الاثنين كونه مستقلا في ذلك والا فوجوب الاثنين بالحقيقة ليس عنه بل عنه وعن غيره فلا بد ان يكون حيثيات متعددة الى قوله ود

لا يكون منشيه استلزامه ذلك للازم يعني اذا كان احد الشيئين من مقوماته والاخرى من لوازمه
يكون الحيثية اللازمة معلولة له فيعود الطلب الى حيثيتها وهكذا الى ان ينتهي الى المقوم وثم عرض
طال الحيثية المقومة مع انها يقتضي التركيب لانه الآن يصح دبيان انتهاء حيثية اللزوم الى حيثية
التقوم حتى يستنتج منه لزوم التركيب لانه على كل حال كما اشار اليه بقوله وعلى الجملة مع جميع التقديرات
يلزم منه تركيب ما في ماهيته ذلك الشيء والضبط فيما ذكر من اقسام التركيب ان يقال التركيب اما
بالنظر الى ماهيته وهو القسم الاول او بالنظر الى وجوده وتحققه وهو القسم الثاني او بالنظر الى عوارض
بعد وجوده وهو القسم الثالث فقد اورد عليه كلامه ان حصول التركيب بالنوع الثاني غير معقول لوجوه
ان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والجواب ان التركيب انما هو في الشيء الذي وجب عنه
اثنان بان ينقسم الى جزئين فيجب عن كل جزء واحد من الاثنين فالذي وجب عنه الاثنان هو المجموع المركب
من الجزئين وكذا الحال في المنقسم الى الجزئيات ثم الظاهر من كلام الشيخ ان يقول المنقسم للشيء اما ان
ماهيته بان يلتئم ماهيته منها او لا هو جوده ما فانه قد يدخل في الشيء من حيث انه موجود ما لا يدخل
في ماهيته كالوجود والتشخص او بالتقويم بان يقوم حيثيته لانه ماهيته ما واخرى لانه موجود كما
ماذكره الشارح اكثر فائدة واتم مقابلة مع الواحد الحقيقي فلهذا اختاره وحاصل من اجمل
القسم الثاني فيما يفهم من ظاهر كلام الشيخ تقوم الحيثيتين للوجوب وانه غير معقول فلهذا عدل
عنه الشارح فوظ كما لا يخفى قوله عارض الفاضل الشارح اطلاقه المعارضة على ما اورده المحقق
من جهة الوضع اللغوي فانه قد اتى في محل الوفاق بما اتى به المعلل في محل الخلاف وهو في اصطلاح
المناظرة نقض اجمالي للدليل المذكور بتخلف الحكم عنه في صورة النقض وحاصل ما اجاب به الشارح
هو منع تخلف الحكم في تلك الصورة فان سلب الاشياء الكثيرة عن شيء الواحد واتصافه بها
او قبوله ليس من حيث هو واحد بل من حيثيات مختلفة وجهات شتى عرضت له في الصور المذكورة
على ما فصلها بما لا مزيد عليه والدليل لم يقم الا على ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لكثير فلا
نقض قوله واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل يعني في نفسه من
غير نظر الى المقبول بخلاف السلب فانه يكفي في سلب الكثير عن الواحد اختلاف حاله بحسب الى المسلوب
وكذا الحال في الاتصاف بالاضافات واما الاتصاف بالصفات الحقيقية فرجعه الى القبول قوله

قوله

قوله والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ضرورة ان المعلول الاول له صدور عن المبدأ
فاذا احتاج الصدور الى امرين يتعدد مانه كالسلب ونظر ولا شك ان المعلول متأخر عن الصدور
يلزم التعدد في المبدأ بالضرورة وقد تبين ذلك بان الصورة اذا توقف على امرين يكون احدهما
ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين ويلزم التسلسل وعدم الانتهاء الى
ثم اعترض بمنع لزوم التسلسل بناء على ان الصدور يفتقر الى امرين هما المصدر والصادر دون
هو هذا الصدور المفتقر اليه فلا بد في وجه هذا الاعتراض ط اذا المفروض توقف الصدور على
امرين يتعدد مانه والصدور الاضافي غير مراد وغير الاضافي غير متقدم على وجود الصادر وغير متميز
عن ماهيته قوله ولا تكون العلة بحيث يصدر عنها المعلول قبل اطلاق الصدور عليه لانه
يتوافق العرف واللغة بل الصدور غير الاضافي معقول والحق ان اطلاق اسم الشيء على مبدأيه
طريقة معهودة واما ان الصدور غير الاضافي غير معقول فان اراد ان معناه الحقيقي اضافي وغير
معقول ان يكون غير اضافي فلا كلام فيه ولا نزاع وان اراد ان المعنى المراد منه اعني حيثية
الصدور غير معقول في نفسه او في كونه غير اضافي فهذا مما لا يتعلق به محصل وهو نفسه مصرح
بخلافه وان اراد معنى آخر فغير معقول وقد يقال ليس المراد بقصور النقض ايضا ماذكره
من المعنى الاضافي حتى يفتقر كل منهما الى امرين يتعدد مانه على ما صوبوه بل المراد به حيثية
السلب وحيثية الاتصاف وحيثية القبول على قياس ماذكر في حيثية الصدور والدليل المذكور
جار في هذه الحيثيات الترديد والاحتمال وكم يدر ان المحقق تفصيل القول في الامرين المعتبرين
في مفهوم كل من الحسن والقبح بالمعنى المشار اليه فيه وبيان قبح الحكاية في كل واحد واحد على
التفصيل والتعطيل لاختصاص كل منهما بدليل خاص به ومن العجب ان المذكور ههنا
ليس مذهب الاشعري بل احد جزأيه فهذا يدل على ان ماوقع في هذا المقام انما نشأ من
قلة التأمل والاكتفاء بما ظهر له في النظرة الاولى لا بحقائقه بكلام المحقق والاشتغال بتعرفه
وليس هذا اول ما دون كسر في الاسلام ثم ان حزبه الثواب والعقاب عقلا على ما
ادعاه المحقق بحث طويل الذيل للفكر فيه مجال فسيح وكثير من مشايخنا كحجة الاسلام وشمس الائمة
موافقون فيه للشيخ الاشعري ولعله الحق الاحق بان يتبع فالاولى ان يكتفى بهذا القدر منه

من الكلام ويقنع والله ولي الهداية والرشاد وبيده ازمة العصمة والسداد

تمت الرسالة بعون الله تعالى

تم

للمولى المرحوم مصلح الدين القسطلاني كتبه ثانيا

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله على نعوت جلاله وصفات كماله والصلوة على رسوله وآله فهذا حل لنبذ من شكوك اوردها العصريون و
اوردوها على كلام التوضيح والتلويح في مباحث الحسن والقبح حررته امتثالا للامر العالي ادام الله لامره المعالي قوله من قضايا
الشرع انه لابد للمامور به من الحسن يريد انه قد ثبت في اصول الدين ان الله حكيم والحكمة في الفعل اشتماله على العاقبة الحميدة
فيجب ان يكون كل ما امر به حسنا فان الحسن ما له عاقبة حميدة قال الشيخ علاء الائمة ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي في الميزان
حسن المامور به من قضية الامر لا من قضية نفس الامر فان الامر من السفيه قد يرد على وجه السفه كالامر بالزنا والسرقة فانه امر حقيقة
وكان الواجب ان يقول بدل قوله لا يامر بالفحشاء وهو ما له عاقبة ذميمة لا يامر الا بما له عاقبة حميدة على ما وقع في الميزان الا
انه راعى ما ورد في الكتاب من جعل ما امر به مضادا للمباح ايضا فقول من قال المراد انه من القضايا والقواعد المقررة في الشرع
والاضافة الى الشرع احتراز عن اللغة وانه يدل على ان المامور به ليس بقبيح ولا يدل على انه حسن مطلقا بالمعنى المتنازع فيه
ولو اكتفى بقوله حكيم لكان اظهر فانه لا يليق بالحكمة طلب ما ليس بحسن عنده باكثر الوجوه بحيث يصير واجب الاقدام عليه مناطا للمدح والثواب
ليس كما ينبغي قوله وموجبا لما لم يعرف به قيل الاظهر انه اشارة الى ما ذكره المصنف من ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به فان الحسن في الاول مقتضى الامر وفي الثاني موجبه وفيه ان كل مامور به فانه حسن بحسب الحكمة
والعاقبة وهو مقتضى الامر وآخر من جهة التعبد والتقرب هو موجب الامر قال صاحب الميزان يجب ان يعلم ان المامور به لابد
ان يكون موصوفا بالحسن لان الحسن ما له عاقبة حميدة وللمامور به عاقبة حميدة لان المامور به اما ان يكون واجبا او مندوبا ولهما
عاقبة حميدة اما الوصول الى الثواب والنجاة من العقاب ولان التعبد من باب التعظيم للامر والانقياد لحكمه ومن باب الشكر للمنعم
وانه حسن في ذاته عند العاقل يعرف ببداهة العقل وهذا الكلام مصرح بان الكل مامور به جهتا حسن فلا وجه لتخصيص الاقتضاء
بما عرف حسنه بالعقل والايجاب بما لم يعرف على انه يلزم على ما ذكروا ان لا حال الحسن لمعنى في غيره هل هو من مقتضيات الامر او من موجباته
والاوجه ان يقال مراده انه كان موجبا عند العقل ومثبتا لان حسنه كان غير ثابت بالعقل بخلاف القسم الاخر فان حسنه ثابت
بالعقل بدون الامر وكون الامر دليلا ومعرفا في هذا القسم لا ينافي معرفة العقل حسنه بديهة او نظرا قوله يجوز ان يريد بذلك
علم الاصول قيل كون هذه المسئلة من مهمات علم الاصول قد علم من عدها من امهات مسائله فالاوجه ان يحمل عبارة المصنف على المعنى الاخر
ليكون تاسيسا لا تاكيدا وفيه ان المقصود التنبيه على ان هذه المسئلة من امهات كلا جزئي علم الاصول اعني مباحث الكتاب والسنة
المعبر عنها بالمنقول ومباحث القياس المعبر عنها بالمعقول وظاهر ان هذا المعنى لم يظهر مما سبق قوله كلامية من جهة البحث
قيل يجوز ان يقال مسئلة الحسن والقبح من مباحث الكلام اللفظي باعتبار ارجاعها الى البحث عن الامر والنهي هل هما موجبان لهما

او لان

اولام

او لان عليهما او من مباحث افعال الباري بمعنى انهما هل هما من افعاله وآثاره السابقة بالامر والنهي بهما وعلى التقديرين يكون
كلاميه بلا تكلف زايد ولا يخفى عليك ما في هذين الوجهين من البعد والركاكة قوله الجبر افراط في تفويض الامور الى الله بحيث يصير
العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار قيل هذا تفسير للجبر الى الحد والمقصود نفي الجبر المتوسط فهذا التفسير لم يقع موقعه وانت
خبير بانه لا تفسير للجبر بهذا اصلا وانما جعله افراطا وجعل العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا قدرة فلا شبهة في صحة ادعائهما على
المذهبين اذ لا فرق بين اثبات قدرة له وارادة من غير تاثير لاحديهما في الفعل وبين نفيهما اصلا في المعنى المذكور قوله يطلق
على ثلثة معان قد اطبق الجمهور على ان الحسن والقبح يطلقان في العرف على معان ثلثة الكمال والنقصان والملايمة والمنافرة والثالث
المتنازع فيه لكن الامام ومتابعوه فسروا المعنى الثاني بملايمة الطبع ومنافرته والآمدي ومن تابعه فسروه بملايمة الغرض ومنافرته
ويعبر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة ايضا وهذا اختلاف في التفسير لا ابداء معنى آخر فلا ينافي الحصر في الثلثة وهكذا وقع الاختلاف
في تفسير الحسن بالمعنى الثالث فمنهم من خصه بالواجب والمندوب ومنهم من حكم باندراج المباح ايضا فيه واتفقوا على حصر القبح في الحرام
ثم ان الآمدي ومن تبعه اسقطوا المعنى الاول لاختصاصه بالصفات من البين واقتصروا على ذكر ما يختص بالافعال على تفسيرهم اعني
المعنى الثاني والثالث لكن جعلوا المعنى المتنازع فيه للخلاف في تفسير الحسن اثنين فصار معاني الحسن والقبح بهذا الاعتبار
ثلثة عندهم وليس فيه اختلاف معنوي واختلف ايضا في الحسن بالمعنى الثالث العام فمنهم من حكم بشموله لجميع الافعال الاختيارية
ومنهم من خصه بافعال المكلفين لما اشتهر فيما بينهم من ان مورد القسمة الى الحسن والقبح هو الفعل الذي هو من متعلقات الحكم الشرعي
قال الامام في المحصول الانسان اما ان يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف واما ان يكون على حالة التكليف والاول
كفعل النايم والساهي والمجنون والطفل وهذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح وان كان قد يتعلق بها وجوب
ضمان وارش في ماله ويجب اخراجه على وليهم والثاني ضربان لان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله اذا كان له فعله فهو الحسن
والا فهو القبيح ثم اورد تفسير المعتزلة وحكم برداءتهما وعدم وفائهما بالكشف عن المقصود وفصل القول في هذا المعنى ثم قال
القبيح عندنا هو المنهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين من الواجبات
والمندوبات والمباحات وافعال الساهي والنايم والبهايم ثم قال وهذا اولى من قول من قال الحسن ما كان ماذونا فيه شرعا
لانه يلزم ان لا يكون افعال الله تعالى حسنا ولو قلت الحسن هو الذي يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا خرج عنه فعل النايم
والساهي والبهيمة ويدخل فيه فعل الله تعالى لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته ويلوح من كلامه انه لما نظر الى اطلاق الحسن
والقبح في افعال الله تعالى عدل عما دل عليه اول كلامه من تخصيصهما بافعال المكلفين كما هو المشهور ففسر الحسن بما لم ينه عنه
شرعا والتزم بشموله لافعال البهايم ولما استشعروا الاستبعاد من الخصم ومخالفة العرف اشار الى تفسير آخر لا يجاب لادعاء مخالفة

الوقف فيه وصرح بان الوجوب في افعال الله تعالى بمعنى اللزوم وغير المتنازع فيه فان قلت المذكور في كلام الآمدي واتباعه ان المعنى الثاني ما امر
الشارع بالثناء على فاعله او بذمه والثالث ما لا حرج فيه وما فيه حرج والتفاوت بينهما ليس بمجرد عموم الحسن في احدهما وخصوصه
كما ذكرت قلت امر الشارع بذم فاعله في قوة وجود الحرج فيه والعقاب عليه وامره بالثناء عليه في قوة الاثابة فلا فرق في المآل
الا بما ذكرت ومما ورد عن بعض المحققين من ان هذه المعاني الثلثة ليس شيء منها محل النزاع فمعناه على ما صرح به ان اتصاف
الفعل بهذه المعاني متفق عليه بين الكل وهذا لا ينافي في النزاع ثم ان موقفه بالشرع او بالعقل اذ لا شبهة في ان المعنى الثالث
لا يدرك عقلا عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومن تحذو حذوهم نعم قد ذكر في نقد المحصل ان المعتزلة لا يدعون في ان موقعه
كون الفعل متعلق للثواب والعقاب والمدح والذم وانما النزاع في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو كون الفعل متعلق المدح
والذم والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري وهذا لان المعترفين
بالشرايع وغيرهم جميعا معترفين بذلك متفقين عليه وانكر اهل السنة ذلك وهذا المعنى هو المراد بالحسن والقبح والوجوب المستعملة
في افعال الله تعالى المصطلح فيما بين الفقهاء فاضبط هذه الجملة وكن على بصيرة من امرك لا ينال لك اضطراب كلام الناظرين في
هذا المقام من العصريين وغيرهم قوله كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار قيل عدل عن المثال المشهور لان حسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار اعرف في النظرية لانهما انما يثبتان فيما اذا تعين الكذب طريقا للنفع والصدق لجلبه للضر وهذا لو ثبت فيتعين (?)
الندرة فان في المعاريض مندوحة عن الكذب وهذا ليس بشيء اذ التمثيل من اهل الاعتزال وهم لا يسلمون حسن الكذب وقبح الصدق
في شيء من الصور بل الكذب ربما يرتكب اختيارا لاهون الشرين والصدق لما احسن منه لا القبح صرح بذلك في نقد المحصل وغيره
على انه لو سلم حسن الكذب فلا شبهة في ان السبب فيه كونه جالبا للمنفعة وهي شيء ط وكذا قبح الصدق ليس الا لجلبه المضرة ولا تزيد
ايضا ولهذا مثلوا البديهي بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان قلت حسن جلب المنفعة انما يتضح عند العقل لو لم يعارضه
قبح الكذب في نفسه وكذا قبح جلب المضرة معارض بحسن الصدق في نفسه فيحتاج كل منهما الى النظر والترجيح قلت من اعترف بحسن الكذب
النافع فالكذب عنده ليس بقبيح في حد ذاته بل بشرط عرائه عن جلب المنفعة وكذا حسن الصدق عنده مشروط بالعراء عن جلب المضرة
فالتمثيل بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار لا يوافق مذهب من يقول بحسن الافعال وقبحها لذواتها او لصفات لازمة لها
واما من يقول بالوجوه والاعتبارات فلا حسن ولا قبح في الصدق والكذب في انفسهما عنده فلا يتصور التعارض المذكور على
مذهبهم قوله لا تعلق لهم على انه ليس مما هو ربه (?) قيل فما معنى عد الاباحة من الاحكام التكليفية ثم اجيب بان الاباحة في اصطلاحهم
من احكام افعال المكلف ويرد عليه انه لو سلم ذلك فالحكم الوضعي ايضا من احكام افعاله فلا يقابله بهذا المعنى فالاظهر ان يقال انه
تغليب او اصطلاح على ما ذهب اليه الشارح او يقال المراد ما يتوقف وروده على فهم المخاطب على ما وقع في كلام البعض قوله

لا سقض

لا سقض التوبيخان قيل لم لا يجوز ان يكون فعل المضطر والمجنون حسنا منهما وان كان مثله قبيحا من غيرهما فلا انتقاض لشيء
من التوبيخين واجيب بان مثل ذلك لا يتاتى في الحسن والقبح الذاتيين ويرد عليه ان التمتع بالنساء حسن من الناكح قبيح من
غيره والانتفاع بالاعيان المملوكة حسن من المالك قبيح من غيره بدون اذنه الى ما لا يخفى فالجواب به ههنا (?) بحثه ثم واعترض
ايضا على قولهم قيد العلم احتراز عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي بانهم اوجبوا الشكر عقلا وعدوا منه فعل الطاعات
وترك المحرمات والجواب ان الاحتراز انما هو عن المحرمات الشرعية والمعدود من الشكر فعل الطاعات وترك المحرمات العقلية على ما صرحوا
به فلا منافاة قوله فان لهم على اثبات هذا المطالب ادلة كثيرة عقلية ونقلية منها ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماعهما
فيما اذا فرضنا قضية مضمونها الحكم على نفسها بالكذب او قضيتين مضمون احديهما الحكم بكذب الاخرى ومضمون الاخرى
الحكم بصدق الاولى او على العكس واجيب بان كلا من الفرضين وكذا الاستحالة في استلزام المح بيان التالي ان المح تحقق المح
واستلزام الشيء للشيء لا يستلزم تحقق شيء منهما وبيان الاول ان القضية التي حكم فيها بمفهوم الصدق او الكذب على قضية
لا يمكن صدقها وكذبها بانفرادها بل يتوقف اتصافها بمفهوم احدهما على اتصاف القضية المجعولة موضوعا لها بمفهوم احدهما
وذلك لان اتصاف القضية بمفهوم احدهما اضافة بعرض لنسبتها المعتبرة فيما بين طرفيها بقياسها الى الواقع اعني النسبة
الحاصلة في نفس الامر فيما بين طرفيها ثبوتا او انتفاء والنسبة الحاصلة في نفس الامر في القضية المذكورة اعني التي حكم فيها
بثبوت مفهوم احدهما القضية وانتفائه عنها انما يتحقق باعتبار مطابقة النسبة المعتبرة فيما بين طرفي تلك القضية المفروضة
موضوعا او لا مطابقتها لما في نفس الامر من النسبة فيما بينهما لانها عبارة عن صدقها او كذبها في نفس الامر مع زيادة
اعتبار وتعرف من جهة العقل بخلاف سائر القضايا فان اتصافها بمفهوم احدهما اضافة تعرض لنسبتها المعتبرة فيما بين طرفيها
مقيسة الى النسب الحاصلة فيما بينهما في نفس الامر ولا يلزم ان يتوقف تحقق تلك النسب في نفس الامر على تحقق اضافة اخرى
بين النسبة المعتبرة فيما بين طرفي قضية وبين النسبة الحاصلة في نفس الامر فيما بينهما فلا يلزم احتياجها في الاتصاف
بمفهوم احدهما الى اتصاف قضية اخرى به وظهر بذلك انه لا يمكن عقد قضية يحكم فيها بثبوت مفهوم احدهما لنفسها والا لزم
توقف الشيء على نفسه بل يلزم استقلال القضية الحاكمة بصدق قضية او كذبها في الاتصاف بمفهوم احدهما وقد ثبت
بطلانه ولا يجوز ايضا عقد قضيتين يحكم في كل منهما بثبوت مفهوم احدهما للاخرى والا لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه
وهو دور هذا ما عندي في حل هذا الاشكال الذي عجز عن حله عقول الفحول وقد وجدنا للعصريين ومن قبلهم اجوبة راينا
الاعراض عنها ضربا من اشتغال بما لا يعني قوله توضيحه ان الحسن مفهوم زائد قيل خص الدليل بالحسن لظهور كون القبح عدميا
على تفسير المعتزلة لانه عبارة عن سلب كون الفعل بحيث للعالم القادر ان يفعله وليس شيء لظهور منع كون ما ذكر ذاتيا له

على أن معناه كون الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن ارتكابه والحسن عبارة عن كونه بحيث لا يمنع عنه بل لو ادعي العكس لكان
اقرب فان بعض المعتزلة على ان الحسن يكفيه عدم الصفة الموجبة للقبح ولم يرد مثل ذلك في القبح عن اصحابنا اتفقوا على انه يحتاج الى علة
وجودية يوجبه اما ذات الفعل او صفة من صفاته الحقيقية او الاعتبارية على ان هذا القائل نقل في تحرير محل النزاع عن بعض الافاضل
انهم ارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم كونه بحيث يستحق فاعله الذم فالاغترار ههنا بادي وهم يورثه
ظاهر العبارة **قوله** لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل الى المشهور ان المراد بالحكم في هذا المقام هو القيام وهكذا فسر حاشية الشارح في فوائده
على شرح مختصر الاصول لابن الحاجب فالمعنى يلزم قيام الحسن بمحل الفعل اعني الفاعل لا بالفعل وعلى هذا يكون قوله فان اي صل قيامهما
معا بالجوهر تعليلا للشيء بنفسه والاوجه عندي ان المراد بالحكم ههنا الاثر والموجب كما في قولهم العلم صفة توجب حكما لمحلها وحكم الصفة
لا يتعدى محلها كالعالمية للعلم والقادرية للقدرة والمعنى لو قام العرض الذي هو الحسن مثلا بالعرض الذي هو الفعل لزم اثبات
حكم اعني الحسنية لمحله اعني الفاعل لا للفعل فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان اي صل قيامهما معا بالجوهر
لاثبات ان محل الحسن بالحقيقة هو الفاعل لا الفعل حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له فيكون كلاما منتظما خاليا عن الخلل **قوله** اجيب عن الاول
بان المعلوم ضرورة وجود القدرة لا تأثيرها وقد نوقش فيه بان الخصم يدعي الضرورة في ان لقدرتنا مدخلا في افعالنا ولا اقل من الكسب
فمنع ضرورة التأثير لا يجدينا نفعا وليس بشيء لانه ان اريد بالكسب مجرد مقارنة القدرة للفعل فالفعل لا يخرج بهذا القدر عن
ان يكون اضطراريا عند الخصم وان اريد به امر آخر مغاير للتأثير والقدرة فلا بد من تصويره حتى ينظر في صحته وشهادة الضرورة
بوجوده **قوله** وعن الثاني بان مرجح فاعلية قديم اعترض عليه بان الفعل بذلك المرجح القديم ان وجب لزم الجبر والاحتياج الى مرجح
آخر ويتسلسل وفيه نظر اذ الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادة واختيارا فان الواجب بالوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافي الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان كان مستندا الى ذاته تعالى لم يجز تخلفه عنه فيلزم الجبر بالضرورة والاحتياج الى
مرجح آخر ويتسلسل قلت علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث فذلك المرجح القديم عندهم غير مستند لا الى ذاته ولا الى غيره بل
هو لا ذاته ولا غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنسبة الى ما يغاير ذاته وجوبه بالنسبة الى ذاته فلا يلزم عدم تمكنه من الفعل
والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادرا ولا يستقيم تتمة هذا الكلام وقد اجيب عن هذا النقض ايضا بانه تعالى يفعل بمجرد اختياره
لا لمرجح يدعو الى ذلك والقول بان الفعل لا لمرجح اتفاقي الزام على الخصم لقوله بوجوب الداعي واعترض عليه بان الفعل ان وجب
باختياره لزم الجبر والا احتاج الى اختيار آخر ولزم التسلسل ولا يخفى سقوطه بما مر آنفا واعترض ايضا بان المراد بالمرجح القديم ان
كان تعلق الارادة فان كان ذلك التعلق بوجوب الفعل في الازل لزم قدمه وهو خلاف الواقع وان كان بوجوده فيما لا
يزال فاما من غير تعيين وقت وتخصيص زمان فيحتاج الى تعلق آخر بوجوده في زمان واما مع تعيين الوقت بان يتعلق

ارادة

ارادة في الازل بوجود المراد في وقت معين فلا بد معه من تعلق حادث للقدرة هو التأثير والايجاد فلا يكون مرجح فعله قديما
بتمامه وان اريد نفس الارادة القديمة فلا بد من تعلق حادث لها او للقدرة يترتب عليه وجود الفعل الحادث والا لزم قدمه
فان انتهت الى المختار مع استجماعه جميع شرائط الفعل قد يصدر عنه وقد لا يصدر فان سلم صحته يكون منعا لكون الاتفاقي غير
الاختياري لا جوابا عن البعض هذا وقد قيل ان ارادته تعلقت في الازل بوجود الحادث فيما لا يزال بوقت وجوده وكذا
قدرته فلا حاجة الى تعلق حادث لشيء منهما وانت خبير بان تعلق التأثير والايجاد للقدرة لا بد منه في وجود الحادث ولا يتصور
كونه ازليا اذ لا يفارقه وجود الاثر نعم لو قيل التعلق القديم للارادة كاف في حدوث تعلق القدرة في ذلك الوقت
فلا حاجة الى مرجح آخر لكان شيئا لكن يدفعه ما اتفقوا عليه من ان الارادة القديمة يوجب المراد والحادثة ايضا يقارنه
عند الاشاعرة والسابق على الفعل هو العزم وليس من جنس الارادة خلافا لبعض المعتزلة على ان مرجح فعله لا يكون بتمامه
قديما على ذلك التقدير كما اشار اليه المعترض **قوله** وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده آه فان قلت المرجح لاختيار
العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون من العبد لا من الله تعالى قلت ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فهو من
الله تعالى اعترف به الخصم وان كان نظريا متولدا من نظر العبد يحتاج الى سبق فعل آخر هو نظره وهو مسبوق ايضا بمرجح آخر هو
اعتقاد النفع فيه وهلم جرا الى ان ينتهي الى اعتقاد ضروري من فعل الله تعالى فان قلت لعل الخصم يقنع من استقلال
العبد بكون المؤثر في فعله والعلة القريبة له هو قدرته على ما هو مذهب الحكيم وامام الحرمين لا قدرة الله وحدها كما هو مذهب
الشيخ الاشعري او مع قدرة العبد كما هو مذهب الاستاد قلت لا يجديه لان قبح التكليف عقلا باق بحاله فان قلت لم لا يجوز
ان يؤخذ المرجح في قوله ان لم يفتقر الى مرجح اعم من الاختيار والداعي بل الظاهر عبارة الشارح حيث قال وان لم يفتقر الى مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي فح يتم هذا الدليل
سواء توقف الاختيار على الداعي على ما ذهب اليه ابو الحسين اولا كما هو مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة فلا حاجة الى
هذا الاستدلال الزاما على ابي الحسين واتباعه قلت لانه لا يتم ح قوله ان افتقر الى مرجح ووجب الفعل عنده يكون
اضطراريا لان ذلك المرجح يجوز ان يكون اختيار العبد والوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه فان قلت ننقل الكلام
الى الاختيار حتى ينتهي الى ما ليس منه قلت الاختيار لا يعلل عندهم فلا يتم الدليل الا على مذهب ابي الحسين **قوله** فيلزم
التسلسل في جانب المبداء في امور موجودة قد اورد عليه ما اشتهر في امثاله من انه لا يلزم من وجود فرد من افراد
طبيعة واحدة وجود جميع افراده فيجوز ان ينتهي الى ايقاع ليس بموجود بل هو امر اعتباري فينقطع التسلسل ولا يخفى
عليك ان الوجودية والعدمية يختلفان بالامكان والامتناع وهما من لوازم الماهيات فانهما من المعقولات الثانية العارضة

للمعقولات الاولى اعني الماهيات الاترى انهما كيفيتان لنسبة الوجود الى الماهية فان الوجود كالتشخص من عوارض الماهية
فاذا ثبت انهما من لوازم الماهيات لا الاشخاص فاختلافهما يستلزم اختلاف ملزومهما ولعل كلامه عليه اتحاد الماهية مما لا حاجة اليه
اذ يكفي ان يقال في الايقاع مثلا يجوز ان يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية
وان لم يكن بينهما اشتراك الا في اسم الايقاع وفيه انهما اذا اتصف بهما شئ من الاشياء يستلزمان وقوع امر في الخارج
وهذا القدر الذي لا مجال للعقل لانكاره كاف في منع التسلسل من غير ادعاء امر مستنكر في مبادي العقول فان الاختلاف
بالوجودية والعدمية لو لم يستلزم الاختلاف بالماهية فان الاختلاف يستلزم فلكل احد ان يدعي الاتحاد بالماهية
في كل شيئين اشتركا في شئ من اللوازم وهو سفسطة ظاهرة واعترض عليه ايضا بانه منقوض بالايقاعات الاعتبارية
لظهور انها ليست مما يتوقف على فرض العقل واعتباره حتى ينقطع بانقطاع بل هي من الامور الثابتة للاشياء في انفسها
فالتسلسل فيها باطل بالتطبيق وانت خبير بان الممكن اذا احتاج في وجوده الى اتصاف فاعله بايقاع اعتباري فلا يجب
من ذلك احتياج ذلك الاتصاف الى اتصاف آخر بايقاع آخر كما ان وجود الضوء على الجدار موقوف على اتصاف المبدا الفياض
بايجاد الضوء ولا يتوقف ذلك الاتصاف على اتصاف بعض آخر من نوع بل على مقابل المضيء بالذات ولو جوز ترجيح الفاعل
بمجرد اختياره كان الامر اظهر ثم اقول جريان التطبيق في الامور الذهنية محل نظر فان التطبيق لا يتصور الا في الموجود والوجود
الذهني لتلك الامور لا يثبت ما لم يتعقل بتفاصيلها وهو غير متحقق من البشر بل الكلام في وجودها في القوى العاقلة
والتطبيق فيه منقوض بمراتب الاعداد والاستدلال على تناهي الايقاعات الاعتبارية بلزوم انحصارها لا متناهي بين الحاصرين
الحادث والحدث منقوض بصدور الحركات الغير المتناهية من النفوس الفلكية والحل ان انتهاء الحوادث الى المبدا
القديم لا يستلزم استناد شئ منها اليه بالذات فلا يلزم ان يكون مبدأ الجميع الحدث والمدة بل بترتيب العلة والوجود فقط
وههنا تامل واما الاعتراض على قوله ايقاع الايقاع نفس الايقاع بان ذلك غير معقول فجوابه اذا اريد به ان الايقاع له
كالموجود الممكن يحتاج الى ايقاع لكن بايقاع نفسه فانا اذا اريد به الفاعل اذا اوجد شيئا فقد تحقق منه امران احدهما
اعتباري اتصف به الفاعل وهو الايقاع والثاني موجود خارجي هو متعلق الايقاع والمبدأ يعد فاعلا بالنسبة
اليهما اما فعله بالنسبة الى الموجود فهو ذلك الايقاع واما فعله بالنسبة الى الايقاع فهو نفسه ايضا فان صدور الموجود
منه صدور للايقاع ايضا لكن الاول يحتاج الى الايقاع دون الاول الثاني الا ان يعتبر هو ايضا شيئا صادرا عنه فيكون الاول
فيكون ايقاع ايقاعا له ايضا فيكون ايقاع الايقاع نفسه بهذا الاعتبار فيكون كلاما معقولا بل حقا صريحا لا كنه
لا يفي ايضا برد قول القائل في الايقاع الموجود وزعم ان الموجود اذا كان مقصودا بالايجاد يحتاج الى ايقاع

مغايرة

مغايرة له بالذات يكون وسيلة للوجود واذا كان آلة لايجاد غيره فلا يحتاج الى ايجاد مغاير له بالذات اللهم الا بالاعتبار
لم يكن بذلك البعد يشبه ان يكون وجودا ان يعقل بهذا الوجه ويمكن ان يكون هذا مراد من قال يجوز ان يكون فرد من طبيعة
واحدة موجودا وما عداه اعتباريا قوله انا اذا اوجدنا شيئا بايقاع وكان ايقاعه بايقاع فاعلا آخر كالباري فلا يلزم
ذلك رد عليه بان ذلك ينافي كون الموجب فاعلا اذ لا يتصور كونه موجبا ولا مختارا لانه مع قطع النظر عن ذلك
الغير لا يتمكن من الفعل والترك وهو يجب الفعل وفيه نظر اذ لا فساد في كونه موجبا غايته انه لا يكون موجبا بالذات ولا
في كونه مختارا لجواز ان يكون ايجاد الغير تأثيره القائم به مرتبا على اختياره فطلق اختيار التأثير بوجود ذلك الغير فيه فكان متمكنا
من الفعل والترك نظرا الى اختياره والوجوب المترتب على اختياره لا ينافيه قوله واذا انتهى الى الايقاع القديم قديم لما وصف
الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل قيل عليه ان ذلك الموجود القديم ايضا ممكن فيحتاج الى ايقاع آخر وجوابه ان هذا
مبني على ما تقرر عندهم من ان كل ممكن فهو محدث وان علة الحاجة هو الحدوث وان صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج
الى علة قوله اما احتياج الممكن الى علة موجدة فضروري قيل عليه ان الممكن الخارج عن القسمة لا يقتضي ذاته وجوده
ولا عدمه اقتضاء تاما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما في الجملة فلا يقضي العقل ببداهته باحتياجه الى العلة ولو سلم
فيجوز ان يقتضي احدهما بشرط وجودي او عدمي فلا يلزم احتياجه الى العلة الموجدة وجوابه انه قد تقرر باتفاق الآراء
انه ليس لماهية الممكن بالنسبة الى الوجود والعدم الا القبول المحض واستقراء المحققين على كون علة الاحتياج هو
الامكان ضروري نعم لما ذهب بعض المتكلمين الى ان للواجب ماهية ووجودا عارضا عليها كالممكن ووجوده معلول
لماهيته من حيث هي اعترض عليه بعض المحققين بانه اذا جاز كون الماهية من حيث هي علة للوجود يلزم انسداد باب
اثبات الصانع اذ يجوز ان يكون ماهية الممكن ايضا مقتضية لوجوده فاعلم انه شرط عدمي فيجب ان يشترك قاعدة ذا
وجود الواجب على ماهيته ونقول على شهادة البداهة بان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يتصور كون الشئ
موجبا لنفسه لا ان يجعل في كل الاعتراض قاعدة محققة فيبنى عليها ابطال القواعد المقررة فان فيه التزاما لانسداد
باب اثبات الصانع وقد قيل ايضا ان الممكن لا يحتاج الى العلة الا في اتصافه بالوجود او العدم فمن حكم بان علة الحاجة
الامكان او الحدوث فقط فقد اخطأ بل الحق ان علة الحاجة مجموع الامرين اللهم الا ان يريد العلة الناقصة ثم ان
تخصيص الحدوث بالذكر بناء على ان الكلام في احتياج العالم الى الصانع والا فالتحقيق ان علة الحاجة هو الامكان والاتصاف
باحد الامرين من الوجود والعدم واعلم انه لم يدع احد ان الممكن يحتاج في صفاته الى العلة وانما النزاع في احتياجه في وجوده
او عدمه والمتنازع ان علته هو الحدوث او الامكان او مجموع الامرين هو هذا الاحتياج ولو كان الامر كذلك لم يمكنهم الحكم

باستغناء القديم عن المؤثر الا ان يخصص المؤثر بالمختار على ما وقع في كلام الامام الرازي لكنه مردود كما هو المشهور واما تخصيص
الحدوث بالعلية اي الخروج من العدم الى الوجود فبناء على ان المتكلمين منكرون لاحتياج العدم الى العلة لا على ما ذكره وقيل
ايضا الامكان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اي محمول كان فلا وجه لتخصيصه بالوجود واجيب بان هذا اشارة الى ان الامكان
في اصل وضعه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية والتعميم عرف طار ولا يخفى عليك ان شيئا من المعنيين ليس ما وضع له لفظ
الامكان في الوضع اللغوي بل كل منهما معنى عرفي له والاظهر ان التعميم هو السابق والتخصيص بكيفية نسبة الوجود طار عليه لكثرة
الاستعمال في مباحث الوجود قوله عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها مشعر بان علة الوجود ليست الا الموجود كما ذهب اليه
بعضهم وهذا قيل ان الشيء اذا كان موجودا يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا وبالذات ويرد عليه ان عدم المانع
جزء من العلة التامة كما اعترف به فيما سيأتي ولا عبرة بقول من قال انه كاشف عن وجود ما هو العلة وقد وجهه بعض المحققين
بان المراد من وجود العلة التامة للموجود حصولها له دخل في وجود المعلول لوجوده او لعدمه او لهما معا واعترض اولا بان الكلام
في علة العدم ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص هذا المعنى بعلة الوجود وثانيا بانه قد يعتبر في العلة التامة حصول امر عقلي للفاعل والمادة
فلا يتم العلة بوجود حصول ما له دخل لوجوده او لعدمه او لهما معا كما ذكره بل يجب اتصافه بما له اتصاف بذلك الامر وقد يخفى على
هذا المعترض ان المقصود توجيه ما ورد منهم من ان الشيء اذا كان موجودا يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا
مع كون عدم المانع جزءا من علته التامة على انه يمكن ان يحمل الوجود والعدم في قوله لوجوده او لعدمه او لهما معا على ما هو اعم
من وجود الشيء في نفسه او لغيره او عدمه في نفسه او عن غيره فان الامر العقلي كما جاز ان يكون له مدخل لوجوده لغيره جاز ان يكون
له مدخل لعدمه عن غيره فمن اراد الاستقصاء في كيفية اعتبار العلل الناقصة في علة الوجود شرط الايجاد فلا يبعد ان يريد
ما ذكرنا قوله واما بطلان اللازم فلانه لو فرض آه اورد عليه ان هذا انما يتم لو تم ما يقال من ان توارد العلتين على معلول
شخصي ممتنع وهو ممنوع والذي استدل به عليه غير تام فعلة الشيء ما يستلزم وجوده لوجوده ثم انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم وجوابه انه قد ثبت بشهادة الفطرة ان الممكن لا يتم وجوده بذاته بل يحتاج الى امر منفصل وهو المراد بالعلة فان
صح ان لكل موجود معين فله علة معينة فذاك والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق ذلك
الامر المنفصل وقد اشار الى هذا السؤال والجواب بقوله فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله آه وانما خص بالمعلول
النوعي للتنزه وفي تعدد العلل بالنسبة الى المعلول الشخصي مع اشتراكهما في الجواب وما يقال من ان تأثير عدم الجزء الواحد
من المركب في عدمه حال الانفراد كتأثيره حال مقارنته مع عدم الجزء الآخر لا تفاوت بينهما عقلا فجعله حال الانفراد علة
مستقلة وحال المقارنة جزءا منها معارض بان تأثير عدم الجزء حال المقارنة كتأثيره حال التحقق مع ان السابق علة مستقلة

ولاتى

والاحق لا تأثير له البتة قوله بل يمكن عدمه بالامكان العام قيل لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم وليس شيء
لان تلك الضرورة لا يجوز اسنادها الى ذات الشيء اذ الكلام في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف
الوجود على امر آخر يلزم ان لا يكون الجملة جملة والا لزم الرجحان بلا مرجح كما اعاده ويقال من ان تلك الجملة كما تجب
بالوجود على العدم رجحانا في الجملة كذلك ترجح وقت الوجود على وقت العدم فوجوده في احدهما دون الآخر لا يستلزم
الرجحان بلا مرجح ليس بشيء ايضا مع تلك الجملة كما لم يحصل العدم حد الامتناع فاذا فرضنا مع تلك الجملة وقوع الوجود في
وقت والعدم في وقت آخر فكيف يتصور ترجيح احد الوقتين من تلك الجملة مع تساوي الوقتين بالنسبة اليها قوله فان
قيل ان اردتم بالرجحان آه قيل قد ظهر من تقريره ان المراد منه وجود الممكن في وقت وعدمه في آخر مع تساوي حاله في
الوقتين فلا وجه لهذا الاستفسار والترديد بينه وبين غيره ثم الجواب عنه باختياره غيره وذهب على هذا القائل ان المقصود
شرح قول المصنف فان قيل لا نم انه يلزم الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر ولم يلزم هذا المعنى ثم
اجاب عنه بانه قد لزم هذا المعنى لانه في زمان عدمه لم يوجده شيء في زمان وجوده ان وجد بايجاد شيء آخر اياه آه وقد اعترض
على قوله هذا بانه ان اريد به ان وجب سببا لايجاد شيء آخر يختار الشق الثاني ونقول وجد لا بسبب ايجاد شيء آخر اياه
ونمنع لزوم ما سلم المخالفة لان ذلك هو وجود الممكن بلا ايجاد لا وجوده بلا سببية ايجاد وان اريد به انه ما وجد مع ايجاد
شيء منعنا لزوم ما ليه لظهور ان مصاحبة شيء مع آخر لا يستلزم توقفه عليه وهذا الاعتراض مما لا يتوهم توجهه فان الح
المسلم عند الخصم كما صرح به هو وجود الممكن من غير ان يوجده شيء ولا فرق بين قولنا بسبب ايجاد شيء اياه وبين قولنا وجد
مع ايجاد الشيء اياه في ان الايجاد في كل من القولين سبب في الواقع وموقوف عليه فهذا الترديد والمنع الوارد على كل من شقيه مما لا
حاصل له وما ذكرنا من ان المراد شرح كلام المصنف وبيان لزوم الحج المسلم الاحالة عند ظهر سقوط ما اورد على قوله وان ادعى
تحقق المعلول مع وجود علته التامة تارة وعدمه اخرى فلا نم استحالته من ان استحالته ضرورية لا تقبل المنع لان نسبة المرجح
الى الاوقات على السوية قوله المعلول النوعي قد يتعدد علله ليس المراد منه الكلي الطبيعي بل المعلول الواحد بالنوع فلهذا
قال في الجواب اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته احد الامور يعني ان المعلول النوعي متعدد بحسب الشخص وكل واحد من ذلك المتعدد
ممتنع الوجود عند انتفاء علته فاذا نظرت الى نوعية تلك الاشخاص المتعددة بحسب الذوات واعتبرت الوحدة العارضة
لها بحسبها وجعلتها بذلك الاعتبار معلولا واحدا نوعيا فنحن نأخذ القدر المشترك بين عللها ايضا ونجعلها امرا واحدا
بحسبه ونقول علته احد الامور التي هي علل متعددة لتلك الاشخاص المتعددة فيستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا
الاعتبار ايضا واما المعلول الشخصي فقد تردد كلام الشارح في تعدد علله حيث قال اذا كان لشخص العلة مدخل

في تشخص المعلول فلا مساغ لذكره الآن الظاهر جوازه ولذا لم يتعرض له قوله واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه
وجود الممكن قيل انما نظهره ذكره من تقرير الشارح والذي يشعر به كلام المص انه غير مبني عليه حيث تردد وقال ان وجد بايجاد وشيء ولم
يجزم بانه يوجد بايجاد وشيء وذهب على المعترض انه ابطل الشق الاخير من هذا الترديد فتعين هذا الشق على ان هذا الترديد واقع في
كلام الشارح بعينه لانه بصدد الشرح فرد الكلام على طبق المشروح قوله كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب قيل هو ممنوع
بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو وجود العلة ولعل المراد ان علة الوجود هو ما يفيد الاولوية فعدم
سبب العدم هو وجود ما وليس بشيء اذ قد فرضنا وقوع العدم لسبب مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور ان يكون عدم
سبب هذا العدم هو وجود ما يفيد الاولوية بل لا بد هنا من امر آخر يتوقف عليه الوجود ايضا ويكون سبب العدم في هذه الصورة
عدم ذلك الامر قوله وجود الشيء واجب على تقدير ايجاده تعالى قد يتوهم من هذا الكلام ان المراد من الوجوب هو الوجوب اللاحق لانه
هو المترتب على الايجاد فيعترض بانه لا نزاع لاحد فيه وانما النزاع من بعض المعتزلة في الوجوب السابق فهو المراد هنا وهذا
اعتراض المص على ما سبق وقد حققنا انه ليس للفاعل الموجد من التأثير سوى الايجاد وان الرجحان المسمى بالوجوب ولا شك ان الوجود
مترتب عليه فيكون الايجاب ايجادا اما لا فلا بعد في ترتب الوجوب على الايجاد الذي هو الايجاب بالحقيقة على انه يأول قوله على تقدير
ايجاده تعالى على تقدير اختياره الايجاد وقصده اليه شيء ط يجب ان يصار اليه بشهادة السباق والسياق اذ مست الحاجة اليه
قوله واعترض عليه الحكماء واجيب بان اختياره الازلي متعلق بوجود الحادث لوقت وجوده ورد بانه يتوقف حينئذ على حضور
الوقت فينقل الكلام الى حدوثه وربما اجيب بانه لو سلم كون الوقت مما يدخل تحت القدرة والارادة عندهم فارادته متعلق
من الازل بوجوده كل وقت في مرتبته من غير احتياج الى وقت آخر وذلك لان الوقت ليس من الامور الزمانية ولا يخفى ان الوقت
لما كان من الامور المتجددة لزم كونه مما يمكن دخوله تحت القدرة والارادة واستغناؤه عن الزمان لا يغنيه عن طلب المرجح
في اختصاصه بما له من مرتبة الآن يلتزم ازلية الزمان وكون كل سابق منه معدا للاحق وهو عين ما بنى الخصم جوابه وانما
لكنه قال لا يكفي في ازلية الشيء حصول جميع ما يتوقف عليه وجوده في الازل بل لا بد من صلوحه للازلية ايضا والغلط انما نشأ
من عدم الفرق بين جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء وبين جميع ما يتوقف عليه ازليته واعلم ان القول بوجود جميع ما يتوقف عليه
وجود الشيء في الازل وعدم وجوده فيه قول بتخلف المعلول عن علته التامة وامتناع ازلية الممكن لا يجوز ان يكون
لذاته بل بالغير فانتفاء ذلك الغير يكون من جملة ما يتوقف عليه وجوده في الازل قوله يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن
وهو محال بالضرورة قيل عليه ان ارادة الله تعالى متعلقة في الازل بوجود الحادث فيما لا يزال في وقت معين فوجوب
الحادث في ذلك الوقت بذلك التعلق مع كونه معدوما وليس بشيء لانه ان اريد ان وجوده واجب في ذلك الزمان فمسلم

لكنه

لكنه ليس بمعدوم في ذلك الزمان وان اريد ان وجوده في ذلك الزمان واجب قبل ذلك الزمان او ازلا فممنوع لان وجوده في
ذلك الزمان موقوف على حضور ذلك الزمان فيكون ممتنعا قبله والغرض ان الوجوب والامتناع متنافيان قوله والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب لم يوجد قيل هذا مشكل في المعلول
الاول للمبداء الاول لان الوجوب من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى والوجود العقلي للمعلول الاول لا يجوز
ان يكون قبله نفسه لان ذلك متأخر عن وجوده الخارجي لا في المبداء الاول لان علم حضوري وايضا لو كان الوجوب مما
يحتاج اليه الوجود لكان من جملة العلة التامة لانها عبارة عن جميع ما يحتاج اليه وجود الشيء فلم يتصور كون العلة التامة بسيطة
في شيء من الصور وقد تقرر فيما بينهم ان العقول ليس لها علة غير العلة الفاعلية على ما صرح به في المطارحات فان المبداء
الاول بوحدته الحقيقية علة تامة للمعلول الاول ولهذا اكتفى بالعقيق في تعريف العلة التامة ان تعالى ما يحتاج اليه الشيء ولا
يحتاج الى غيره والجواب عن الاول ان وجوب الممكن انما يثبت في نفس الامر ومعناه ان الممكن قبل تمام علته كان بحيث
اذا لاحظ العقل وجده موصوفا بالامتناع واذا تمت علته صار بحيث اذا لاحظ العقل وجده موصوفا بالوجوب
ومنشأ هذا الاعتراض عدم معرفة حال الاحكام الثابتة للاشياء في انفسها وقد قيل ان الخوض في العلوم الحقيقية
بدون معرفتها كالمتعذر وعن الثاني بان المراد من العلة التامة هو المؤثر المستجمع لشرائط التأثير والايجاد ووجوب
المعلول ووجوده ليس شيء منهما معدودا من جملتها فان الايجاد والتأثير فعل العلة التامة والوجوب والوجود
اثر مترتب على فعلها والعلة نفس المؤثر بما له مدخل في التأثير ولهذا ترى انهم يفسرونها تارة بما يصدر عنه امر بالاستقلال
على ما وقع في كلام التجريد وتارة بما يحصل من وجوده وجود شيء آخر وبما يجب بوجوده وعدم وجود شيء آخر وعدم
كما وقع في التلويحات وبما يجب به وجود شيء آخر كما وقع في المطارحات وذكر فيه في بيان دخول زوال المانع في العلة
التامة ان الشيء الذي له مانع لا يجب وجوده الا بزوال المانع ولا نعني بالعلة التامة الا ما يكون لتحقق وجوب الشيء منه
بحيث لا يبقى النسبة الامكانية الا بعد الترجيح على ان العلل الناقصة عندهم محصورة مضبوطة وهي الفاعل والمادة
وما يجري مجراها والصورة وما هو في حكمها والغاية والشرط اعني ما يتوقف عليه التأثير وارتفاع الموانع والايجاد والوجوب
ليس شيئا منها وهو ظاهر وبالجملة من تدرب في الصناعة فلا يشك فيما ذكرنا وقولهم العلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء
في وجوده او ما يحتاج اليه في وجوده ولا يحتاج الى غيره معناه ما اذا وجد الشيء وجد بلا توقف على امر آخر لا يلزم ان يحصل
لحصوله وانما ما يلزمه ويكون فعلا له او اثرا لفعله كالايجاد والوجوب فلم يجعلوه من عداد العلة اذ لا فائدة اصلا على انه
لا مشاحة في الاصطلاح ولهذا قال فان استم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما ليس الوجوب علينا قبحه آه وكذا قولهم

علة الشيء ما يحتاج اليه في وجوده بمعناه امر مستقل يمكن ان يوجد بغيره من العلل ولا يوجد هو فلا يوجد المعلول لاحتياجه اليه
ولا يخفى عليك ان مثل هذا يعد تكلفا في التوجيه اذ من ضروريات الصناعة ان العلة هو المؤثر مع ما له مدخل في التاثير
فان قلت فما بال المادة والصورة قلت مما يضاف من شرائط التاثير في وجود المركب منهما ولهما مدخل فيه ومما اورد
في هذا المقام وان كان مما يعد فضولا في الكلام ويستجلب فضولا من الملام ما قيل من انه ذكر بعض الافاضل في بعض مصنفاته
ان الممكن قبل وجوده في حد الامتناع بالغير بان من الوجوب والامتناع متنافيان فكيف يتصور سبق الوجوب على الوجود
بان سبق الوجوب على الوجود ذاتي فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم قال واندفع
بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وذكر في بعض آخر منها ان كل صفة لا يجب
تاخرها عن موصوفها لا بد وان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج
بصفة موجودة فيه فاندفع فاعترض عليه بان المفهوم منه انه لو كان الوجوب صفة ثبوتية جاز اتصاف الماهية
حال عدمها والمفهوم من كلام الاول ان الوجوب صفة ثبوتية لكن تتصف الماهية به الا حال وجودها فبينهما منافاة
ومنشا هذا الاعتراض سوء الفهم فان معنى كلامه الثاني لو كانت الصفة لا يجب تاخرها عن موصوفها موجودة لجاز عند
العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه فان حكم العقل ببداهته بامتناع قيام الصفة الموجودة
بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم بمجرد التطلع وجود الصفة وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع
قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر اذ لعل
ما نعا آخر ولا عدم الحكم بالامتناع اذا اطلع على دليل آخر نعم يرد على قوله اندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتي فكيف
يتصف به الممكن حال عدمه ان هذا الدفع مشروط بثبوت الوجوب للممكن بثبوت خارجي حاصل في زمان وجود الممكن فيجب
ان يكون الوجود سبق ذاتيا ايضا على وجوبه والحق انه من الاحكام الثابتة في نفس الامر كما عرفت تحقيقه قوله اراد به
جميع ما يتوقف عليه سوى الوجوب قيل عليه ان جميع ما يتوقف عليه ربما يدخل فيه المادة والصورة فلو كان الوجوب
اثرا لما سواه من العلة التامة في ضمن الصورة لزم تقدم المادة والصورة عليه فيلزم تقدمها على وجود المعلول بالوجود
فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود اذ المادة والصورة نفس المعلول والجواب ان العلة التامة عبارة عن جميع العلل
الناقصة ماخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماع بينها ووحدة تابعة له والمعلول مجموع المادة والصورة موصوفا
بالاجتماع والوحدة الحقيقية فان الفاعل اذا اوجد الصورة فيما لم تجمع بينها وبين الصورة لم يحصل المعلول فان
هذا المجموع كالصورة معلول للفاعل على ما نص عليه الشيخ الرئيس في الاشارات وليس هذا المجموع اجزاء العلة بل موجودة
للماهية

للماهية المركبة بعد وجود اجزائها بعدية ذاتية ومعلوم ان المادة والصورة بمجموعهما ليس من اجزاء العلة التامة والا لزم
كون الشيء علة ناقصة لنفسه على ان كل جزء من اجزاء العلة متقدم على المعلول من غير تردد من احد فلو كان مجموع المادة والصورة
جزءا لزم تقدم الشيء على نفسه فظهر ان العلة متقدمة على الوجوب السابق على وجود المعلول في كل مادة وصورة من
غير اشكال ولا اختلال واعترض ايضا بانه قد سبق ان لبعض المعتزلة خلافا في هذا الوجوب فلو كان المدعى ان المعلول
يجب اذا تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده سوى الوجوب لم يتصور الخلاف في المركب من المادة والصورة لان جميع ما يتوقف
عليه وجود هذا المركب يدخل فيه المادة والصورة ولا شك ان بعد وجودهما يجب وجود المركب بحكم البديهة بل وجوب
وجود المركب بحكم نفس وجود المركب والجواب ان هؤلاء المخالفين لا يقولون بالمادة والصورة ولا يقولون
بان شيئا من الممكنات لا يجب بالوجوب السابق انما نزاعهم في الامور الصادرة عن الفاعل المختار زعما منهم ان وجوب
المعلول ينافي قدرة المختار على ان الوجوب المدعى مترتب على تاثير العلة وهم يقولون لا يجب الاثر عند حصول الداعي
والارادة الجازمة وهو لا ينافي بعدما تاثير القدرة ثم قال المعترض فالاولى ان يقال اراد بالعلة التامة الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير سوى الوجوب ولم يدر ان الصورة مما يتوقف عليه التاثير في وجود المركب فالوارد
ما ذكره وما ارتضاه واحد قوله فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة اورد عليه ان العلة التامة اذا اشتملت على المادة والصورة
لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه بما لا مزيد عليه قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه قيل
المطابق لتقرير المصنف ان يقال يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه قديما الا انه للاشارة الى دليل آخر عدل الى ما ذكره وتقريره
ضرورة ان تلك جملة ما يتوقف عليه ليس بقديم في قوة قولك المفروض قبل الوقت اي قديما ليس جملة ما يتوقف عليه فانهما
سالبتان احديهما عكس الاخرى ومعلوم ان هذا الدليل بهذا القدر من التغيير لم يصر دليلا آخر قوله فيلزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب قيل مبنى الكلام على دخول الحوادث في جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن على هذا فلو كان علة الحوادث
موجودات محضة لزم انتفاء الواجب فلا وجه للترديد بينه وبين قدم الحادث وانت تعلم ان المفروض دخول الحادث
في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا وجود الممكن واللازم على ذلك التقدير احد الامرين لا بعينه قوله ولان الكلام
في تزيد الحادث قيل الكلام في مطلق الحادث مركبا كان او بسيطا وذكر تزيد للتمثيل فالتعليل قاصر ولا يخفى انه لا محل لاحد
ان يحمل كلام غيره على خلاف ما صرح به ليمكن من الاعتراض فان قلت الحوادث مشتركة في الاحتياج الى الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا بد من فرض الكلام في مطلق الحادث قلت المقصود اثبات تلك الامور فانها مستثناة في مبادي
العقول فيحصل الغرض باثباتها في شيء من المواد اذ يمكن ان يلتجئ اليها بعد ذلك في كل مادة تحتاج اليها على ... قد اشار

المعترض مولانا خطيب زاده

لان الدليل عام ايضا قوله واللازم بط لان هذه القضية ثابتة قيل هذا ليس دليلا على بطلان اللازم بل هو اعادة للمدعى ففيه استدراك ولا يخفى ان المقصود تلخيص المدعى اولا ثم ايراده بعبارة المص ليتمكن من ايراد الدليل على وفق ما اورده على ما هو اللايق بالشرح والتوضيح لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث لانا قد فرضنا ان علته مركبة من الموجود والمعدوم والموجود لاستناده الى الواجب قديم والمعدوم بالعدم الازلي ازلي ايضا فيكون تمام علته ازليا فيكون هو ايضا قديما اذ قد ثبت ان الحادث لابد في علته من الحادث فسقط ما يقال من ان المطابق لاسلوب المص ان يقال يلزم انتفاء الواجب او تخلف المعلول عن علته او خلاف المفروض قوله وهي قوله كما وجد جميع الموجودات التي اليها وجود زيد يوجد زيد قيل عليه ان الموجود ربما يمتنع كونه ازليا كالحركة والسكون وكالجسم الملزوم لاحدهما فلا يوجد في الازل مع وجود جميع ما يتوقف عليه وجوده فيه وجوابه ان الاحالة لازم غاية الممكن فكل ممكن ممكن وجوده ازلا نظرا الى ذاته وامتناع وجوده في اي وقت فرض لنقصان في علته ثم لو سلمنا امتناع ازليته ففي اي وقت وجد فيمكن وجوده قبل ذلك الوقت بعدد لا يحصى عدده فلا بد من اختصاص شي من علته بذلك الوقت حتى لا يكون وجوده فيه بلا مرجح فالترديد في علته باق قال قوله لانه ح يصير القسم الاول بعينه يصير زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم زوالا هو موجود محض بان يصير ما هو موجود من جزئيه معدوما فايدل على بطلان القسم الاول يدل على بطلان هذا القسم بعينه ولم يرد انا ما فرضناه جزاء مركبا من الموجود والمعدوم يصير موجودا محضا لامركبا كما توهم فاعترض بان زوال المركب بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه مركبا تكون زواله بانعدام جزئه المعدوم ايضا منافيا له فان المقصود توجيه ما اقتصر المحقق في بيان حال الجزء الذي ينعدم عدمه بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له مدخل في زواله مع ان ذلك الجزء يحتمل ان يكون مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون لزوال العدم مدخل في عدمه بان يزول بزوال جزئه الموجود قوله واما الثاني فلان زوال العدم وجود قيل يمكن ان يستدل على هذا القسم بان يقال ان عدم وجود وان عدم العلة علة فاعلية لعدم المعلول فلو كان الوجودي علة للعدمي كان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو الوجود فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلية للموجود وانه باطل بالضرورة وفيه نظر اذ لو سلم ان عدم العدم وجود فلا نم ان عدم العلة مطلقا علة فاعلية لعدم المعلول فان المعلول ينعدم بانعدام كل من علله الناقصة وجودية كانت او عدمية فلو صح هذه المقدمة يلزم ان يكون عدم ارتفاع المانع اعني وجوده علة فاعلية لعدم المعلول وهو نقيض ما استدل عليه بدليله انما التردد في ان عدم العلة الفاعلية هل هو علة فاعلية لعدم المعلول او لا وقد وقع هذا الاستدلال في كلام بعض الافاضل لاثبات ان الوجود لا يكون فاعلا للعدمي فلما ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول

لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي وهذا كلام لا غبار عليه وهذا المستدل لما قصر فهمه عن الوصول الى مجرى مقالته استدل به على ان الوجود لا يكون علة ناقصة للعدمي فجعل عدم كل علة ناقصة علة فاعلية لعدم المعلول فاقتحم كلما يكون الوجودي فاعلا للعدمي فاضطر الى ان قال كون عدم العلة علة فاعلية للعدم مخصوص بعلل الوجود واعترض ايضا على قوله زوال العدم وجود بان كون عدم العدم عين الوجود منظور فيه غاية انه يستلزمه والملزوم اذا كان علة لا يلزم ان يكون اللازم ايضا علة فلا يكون بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد وانت خبير بان الشيء ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه او لغيره وقد يكون علة له بعدمه كذلك وقد يكون علة له بكل منهما كالمعدود اما كون الشيء الموجود علة لشيء بعدم عدمه لا بوجوده فمما لا يقبله عقل سليم ولا يرتضيه طبع مستقيم ولم يقل به احد فلا يلتفت اليه اصلا واعترض ايضا بان المعدوم المعتبر في علة الوجود ربما يكون هو الزمان فانه امر وهمي عند المتكلمين فلا يجوز ان يشترط في وجود الشيء حضور وقت معين وانقضاء مدة معينة ولا يخفى انه لا يتصور فيما هو موهوم محض الا حضور موهوم وانقضاء موهوم ولا يعقل في مثله ان يكون علة لموجود خارجي على ان المشهور من المتكلمين ان الزمان متجدد آخر وهذا قبل ان الزمان متناه مع وجود العالم ولا زمان قبله وظاهر المتجدد لا يكون موهوما محضا ثم نقول من طرف المص الزمان اما موجود واما معدوم بالعدم السابق او اللاحق وقد عرفت انه لا يتم شيء من هذه الاقسام حدوث المعلول فيه ان يقال انه وان كان معدوما لكن له ثبوت لغيره متجدد متصرم فيكون من قبيل ما سماه المص حالا وجعله واسطة فاكر الامر الى المناقشة في العبارة والمشاحة في الاصطلاح وذلك غير مقبول بالاتفاق قوله يوجد الحادث اي وقت شاء اورد عليه لان فيه تسليما لاصل المدعى هو وجوب الاضافة وهو الايجاد في علة الحادث وليس بشي اذ ليس المدعى هو الايجاد في العلة بل كونه ليس بموجود ومعدوم قوله وعدم كل سابق مقارن للاحق قيل عليه ان عدم السابق يجامع وجود اللاحق وقد حقق في موضعه ان عدم الشيء لا يجامعه وجوابه ان المعدوم هو نفس السابق كما ان ساير العلل الناقصة من الاشياء انفسها الآن عليه الشيء قد يكون حال وجوده وقد يكون بعده وقد يكون بهما معا واطلاق المعدوم على نفس العدم مسامحة على انه يمكن ان يراد من العدم حدوثه على ما هو المصدري ولا نسلم انه لا يجامع وجود ما هو اللاحق هذا لو سلم ان عدم الشيء لا يجامعه ولكنا نمنع فيه تردد في بعض كتبه قوله على انها ازلية قيل لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يتم المنع بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لا لعدم شيء من علتها التامة وكذا عدمها السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا شخصا ولا نوعا لتعاقب جزئياتها بالتطبيق وليس بشي لان الحركات الفلكية لو لم تكن ازلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما سبق من ان الحادث لابد في علته من حادث فلم يكن القول بكونها واسطة بين علية القديم والحادث

على ما اشتهر من الفلاسفة فالتعرض لازليتها لتصحيح وجودها لتصحيح عدمها فان المعتزلة ان لم مدخلا في حدوث الحادث
بعده كذلك لم مدخل بوجوده كما سمعت غير مرة قوله فيرتفع لامتناع بقائها قيل هذا الامتناع لا يجوز ان يكون بالغير بل بالذات
فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا واجيب بان الممتنع ما لا يقبل الوجود اصلا واما ما لا يقبله في الزمان الثاني من وجوده فلا يخرج بذلك
عن حد الامكان وهو مردود لما عرفت من ان البطلان لازم لماهية الممكن فنسبته الى جميع الاوقات على السوية وعلى هذه المقدمة
بنى المتكلمون قولهم بجواز اعادة المعدوم فكيف يتصور منهم القول بامتناع وجود الممكن في الزمان الثاني لذاته قوله فلان
او الوضع الاول ممكن البقاء قيل الحركات الفلكية اذا كانت ازلية لم يتصور وضع اول فضلا عن بقائه وليس شيء من الاوضاع
المذكورة لا بد لها من اين او وضع متروك وآخر متوجه اليه فالمقصود ان المتروك ممكن البقاء فينبغي ان يبقى ولا يترك عنه
وقيل ايضا الاين او الوضع الاول وان كان ممكن البقاء نظرا الى ذاته لكن جاز ان يمتنع بقاؤه بالغير وليس شيء اذ
المقصود ان اثبات الحركة الممتنعة البقاء لا يمكن استنادها الى الذات الواجبة البقاء فالاين او الوضع الاول ان استند
الى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقائه لا بالنظر الى ذاته اذ قد سلم ولا بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد ان يكون بزوال شيء
مما يتوقف عليه وجوده في الزمان الثاني وذلك ممتنع اذ قد فرض ان علته ذات الواجب وحده وان لم يستند الاين او الوضع الاول
الى ذات الواجب فلا يتصور استناد الحركة الى ذات الواجب ايضا اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين او الوضع الاول ومما
اورد في هذا المقام ما اورده على قولهم الحركة بمعنى التوسط حالة بسيطة شخصية موجودة دفعة مستمرة من المبدا الى المنتهى يستلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة في كل آن وتلك الحدود فرضية غير موجودة في المسافة بالفعل كما ان الآنات
في الزمان كذلك فلا يلزم تتالي النقط والآنات ولا انقطاع الحركة فقيل انطباق الامر الموجود على المعدوم غير معقول
فيجب ان يكون تلك الحدود امورا موجودة بالفعل وكذلك الآنات ثم قيل ما بين الحدين لا بد ان ينطبق عليه الحركة بمعنى
التوسط فيلزم ان يكون بسيطا موجودا بالفعل فاما ان يقال بين كل حدين حد آخر بسيطا اولا وعلى التقديرين يلزم
تتالي ما لا يتجزى ولو فرضت غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونه محصورا بين حاصرين على ان استمرار الاين
الواحد من مبدا المسافة الى منتهاها محال لا يرتضيه العقل بصريحه ويستلزم ثبوت الجزء فان دفع بالنقط دفع حديث
التتالي بها ايضا اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة نعم يمكن الاستدلال على انتفاء التتالي بما قيل من ان اتصال غير المنقسم بمثله لا يتصور
الا بالانطباق عليه بالكلية ثم قال ويمكن ان يقال ان المتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها له اينات متعددة وانما يلزم اتفا
لو كانت الحركة غير منطبقة على الآن وهو امر موهوم كيف ينطبق عليه الحركة الموجودة بل هي منطبقة على الزمان الذي
لا جزء له في الخارج وان كان منقسما بحسب الوهم قال وهذا الانقسام غير الانقسام بحسب اختلاف العرضين لانه يوجب

وجود

وجود جزئين منفصلين متحققين بحسب نفس الامر كما شهد به الفطرة السليمة ولو كان الزمان موضوعا لهذا الانقسام لزم
انتفاؤه لان اجزاءه على التقضي والتجدد وهم معترفون بوجوده بل الانقسام العارض له انما هو بحسب الفرض والوهم بحيث
لا يحدث به اجزاء في نفس الامر حتى يمتنع اجتماعها ويلزم انتفاء الزمان قال وبهذا ظهر ان انقسام المسافة كلي ذات
يستلزم ثبوت الاجزاء فيها وكذا في الحركة والزمان لانها امور متطابقة ثم انها متناهية والا يلزم وجود ما لا يتناهى
مع كونها محصورة بين الحاصرين نعم يمكن ان يفرض في كل خط نقط غير متناهية بحسبها يمكن ان يفرض خطوط غير متناهية
ثم قال واما فرقهم بين القسمة الوهمية والفرضية بان الوهم ربما يقف لعدم قدرته تميز طرف عن طرف بخلاف العقل فانه
لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغير والكبير ولا يجري ههنا كما لا يخفى على ان الصغير والكبير لا يتحققان في الكل
لانهما من لواحق الوجود والهويات ثم قال فان قلت اذا كانت القسمة بحسب اختلاف الاعراض مستلزمة لثبوت الجزئين
في المقوم ينسد عليهم باب اثبات الهيولى لان القابل للاتصال والانفصال هو ذلك الجزآن قلت لهم ان يقولوا
بلزوم الاتصال له فاذا انقسم انتفى لانتفاء لازمه فلا بد من قابل آخر ثم انصف وقال ان الاتصال والانفصال ليسا
من لوازم الهويات بحيث ينتفي بانتفائهما بل من عوارضها فليس القابل للاتصال والانفصال الا ذات الهوية فان
قلت ما حال تلك الهويات اهي حقيقة واحدة يعتبر باعتبارات شتى فيتعدد حقائق متخالفة ام هي حقائق متخالفة في
انفسها قلت ما عليه اكثر اهل الاستدلال هو الثاني واما ارباب المكاشفات فهم يثبتون هنا حقيقة واحدة لا تكثر فيها الا
بحسب تلك الاعتبارات ومن هنا قيل حقيقة التوحيد اسقاط الاضافات وتوقفهم القائلون بالحال هذا مبني ما
دقق فيه المعتزلة وحقق وغاية ما لفق من الاحاديث ما لفق اوردت اكثرها بلفظها ولولا ورود الامر الواجب الامتثال
ما كنا مشتغلين بامثال هذه الاشغال فنقول لا انطباق للموجود على المعدوم غير معقول كما ذكر لكنهم لا يريدون بانطباق
الحركة على حدود المسافة الانطباق بالفعل بل الانطباق الوهمي بمعنى انك اذا توهمت حدا للمسافة يحصل بينه وبين الحركة
انطباق وهمي كما ان حدود المسافة امور وهمية فرضية لا يحصل الا بالفرض والاعتبار وكذلك انطباق الحركة عليها لا يحصل
الا بعد فرض تلك الحدود والحاصل ان للحركة بالفعل نسبة خاصة لها بالنسبة الى جميع المسافة مستمرة غير مستقرة ومن كونها
بحيث اذا توهمت للمسافة حدودا يكون منطبقة على كل واحد منها في كل آن غير ما انطبق عليه في آن آخر ولا يخفى ان هذا لا
لا يقتضي حصول حد بالفعل في المسافة واما ان استمرار الاين الواحد من مبدا المسافة الى منتهاها ما غير معقول فلا
كما ذكر لو اريد به الاين القار واما السيال فالعقل السليم ببداهته يرتضيه وبنظره يقتضيه على ما حقق في موضعه وانه
يستلزم ثبوت الجزء فيبنى على ان لذلك نسبا خاصة للكل من حدود المسافة وتلك النسب حاصلة بالفعل فيقتضي حصول الحدود

بالفعل وقد عرفت حليه بما لا فيه وفرق بين القسمة الوهمية وبين القسمة العقلية بحسب اختلاف العرضين بان الثانية يقتضي
حصول الجزئين بالفعل دون الاولى باطل اذ من المكشوف ان الشيء الواحد اذا استضاء احد وجهيه بمقابلة الشمس لا يكون
شيئين بالفعل حتى اذا زالت المقابلة عاد شيئا واحدا بل قوله يتصور القسمة باختلاف العرضين بدون وجود الجزئين
المتصلين لعوارض الاتصال يرفع التعدد وحقيقة فالمتصل لا جزء له الا بالوهم والاعتبار فلا فرق بين القسمين الا بان في
احدهما باعثا للوهم على القسمة وملاحظة الجزئين دون الاخرى والتجاوز الى ان المسافة والزمان والحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى بالفعل بل بالفرض حاصل فيها غير متناهية على ما يناسب مذهب ذي مقراطيس مما ساق اليه ما توهم من ان حدود
المسافة ونسبة المتحرك اليها حاصلة بالفعل وقد عرفت بطلانه على ان مذهب ذي مقراطيس مما حقق بطلانه في موضعه ثم انه
قد اعترف ان القسمة بحسب اختلاف العرضين لا يتصور في الزمان الموجود فلا يتصور القسمة الوهمية ايضا فيه اذ لا فرق
بينهما بالحقيقة وقوله القسمة باختلاف العرضين يقتضي ثبوت الجزئين في نفس الامر ان اراد بهما انها يقتضي امرين متغايرين
باعتبار ان احدهما محل لعرض والآخر لآخر وان لم يكن بينهما انفصال بالفعل فهذا حال القسمة الوهمية بعينها فان الوهم
فيما يقسم يميز طرفا عن طرف ويلاحظ مفصلا بينهما حاصلا بالقوة ولهذا ربما يعجز عن قسمة الصغير المتناهي ولا يقدر على تمييز
طرف عن طرف وملاحظة بينهما وان اراد ان القسمة حاصلة بالفعل في احدهما دون الاخرى فقد عرفت بطلانه وقوله الصغير
والكبير من عوارض الوجود فمسلم لكن المراد ان العقل يثبت فيما يقسم مطلق الجزء صغيرا كان او كبيرا كما يثبت بالمحاذاتين والملاقاتين
والملاقاتين فان ما يحاذي احد الشيئين غير ما يحاذي الآخر وكذا ما يلاقي احدهما غير ما يلاقي الآخر فثبت الجزئان على وجه كلي من غير
تعرض لصغرهما او كبرهما ومطلق الجزء ينطبق على الصغير والكبير وهذا معنى اشتمال الكلي عليهما على ان الصغر والكبر اذا اخذ كليين
لا يتصور عروضهما الا للمعقول الكلي وقوله لهم ان يقولوا بلزوم الاتصال للجزئين بط اذ الاتصال مناف لوجود الجزئين
ومناف الشيء كيف يكون لازما له وقوله ذات الهوية يتعاقب عليها الاتصال والانفصال بط ايضا لان معروض الاتصال
هوية واحدة ومعروض الانفصال هويتان والواحد غير الاثنين بالبداهة وقوله الهويات متحدة بالحقيقة ومتغايرة بالاعتبار
وحقيقة التوحيد اسقاط تلك الاعتبارات حتى يرجع الهويات الى وحدتها الحقيقية قول باتحاد الواجب والممكن والعلة
والمعلول وان البارئ تعالى متحد بهذه القاذورات والاجسام الكائنة الفاسدة والتفوه بهذه المقالة مرادا بها بهذا
المعنى كفر صريح بل سقط فالاولى تجريد الكتب العلمية عن امثالها وتفويض ذلك الى اهل المكاشفة والمشاهدة فانهم
معترفون بان ما ارادوه بهذه الالفاظ لا يدرك بدلالة العقل بل هو موكول هناك كما لحق المعقولات لانه من الصفات
فلا يدرك به الا بالصفات كما انه لا يدرك الذوات الا بالذوات ثم انا لم نر احدا من اهل الاستدلال ولا ممن قال بالحال يرى بهذا

الداني

الواهي ولعل نسبته اليهم وهم قوله وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا قيل المسند آه انما منع كونه اعتباريا فرضيا الموجب
جوز كونه اعتباريا ذهنيا فلا منافاة بين الرد والمردود ولا يخفى عليك ان حاصل الجواب ان ابطال كونه اعتباريا فرضيا لا ينافي
كونه معدوما في الخارج حتى يثبت كونه واسطة قوله فان قيل قيل هذا السؤال معارضة بطريق القلب وهو ان يجعل دليل
المعلل دليلا على نقيض مدعاه وتقريره ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة فتعين ان
يكون مركبة منهما اذ لا يخرج عن النقيضين لكنه لا يجوز ذلك لان العدم المعتبر في علته اما العدم القديم او العدم الحادث وكل منهما بط
بما ذكره بعينه ومحصل هذا الجواب ان هذا الدليل لا يتم لورود المنع على بعض مقدماته كما فصله ولا يخفى ان مدعى المعلل اثبات ت
الواسطة بان الحادث لا بد له من علة ولا يجوز ان يكون موجودا محضا ولا معدوما محضا ولا مركبا منهما فلا بد من الواسطة
حتى يتم عليه بهاء هذا الدليل على الوجه الذي ذكره لا يدل على نقيض هذا المدعى بل جعل نقيضه وادعى هذا الدليل على انه
مقدمة بديهية بل هو ابتداء اشكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة ثم اورد على تقرير الشارح انه لا يلايم ما ذكره
المص من انه لو توقف على عدم عروض ان يتوقف على عدم السابق او اللاحق الخ لان الاضافات لو جعلت داخلة في
المعدوم مثلا لا يتصور ان يقال المعتبر في العلية اما عدمها السابق او اللاحق هذا كلامه فان كان المراد به ان الاضافات
اذا جعلت مندرجة في المعدوم لا يتم الدليل الدال على ان علة الحادث لا يجوز تركبها من الموجودات والمعدومات فهو عين
الجواب الذي ذكره المص وفصله الشارح وان اراد امرا آخر فعبارته لا تفيده قوله لان الاضافات التي لا يدخل العدم في
مفهوماتها آه اورد عليه انه اذا جاز زوال الشيء من غير زوال شيء من وجوده او عدمه كما يفهم من هذا الكلام جاز ان
يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة منه مثل هذا المعدوم بشيء مما ذكره من المحال وليس بشيء
فان الشيء قد يكون موجودا في نفسه فيزول بان يزول وجوده وقد يكون موجودا لغيره فيزول بزوال وجوده لغيره سواء
كان له وجود في نفسه فزال اولا وكذلك قد يكون الشيء معدوما في نفسه فيزول عدمه بان يصير موجودا وقد يكون معدوما
عن غيره فيصير حاصلا له سواء صار موجودا في نفسه اولا والاضافيات من هذا القبيل اذ لا وجود لها في انفسها وانما
وجودها لغيرها فزوالها بزوال وجودها لغيرها من غير ان يزول عدمها في نفسها لكن المص جعلها من قبيل الواسطة فان
انت ابيت ذلك وجعلتها من قبيل المعدوم وقلت جاز تركب علة الحادث من الموجود ومن مثل هذا المعدوم لم يزول
هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم محال فهو عين ما ادعاه المص ورام ابطاله ولا نزاع
الا في اللفظ والاصطلاح قوله فان قيل يجوز ان يتوقف على امور موجودة قيل هذا السؤال غير موجه
اذ الايقاع لا يتصور بدون الوقوع فكيف يتصور تقدم الايقاع مع حدوث الوقوع بناء على توقفه على امور اخر

وهذا حق كما صرح به الشارح حيث قال والاظهر انه يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع
لكن المص انما علل وجوب الحركة بعين الحال الحاصل على تقدير ايقاع الفاعل بانه لولا الوجوب يلزم الرجحان بلا مرجح
لا بان الايقاع لا يتصور بدون الوقوع وذكر هذا الاحتمال جريا على طريقه ولا باس اذ لا يبالي باختلاف الطريق بعد
حصول المقصود قوله والتس بط بالبرهان المذكور في موضوعه قيل هذا التس وان كان في الاحوال لكنه بط لانها
من قبيل الباب على مقتضى التعريف والتقسيم السابقين او برهان التطبيق يدل على امتناع التس في الامور الثابتة
وانت تعلم ان القول بالحال امر والفرق بين الوجود والثبوت امر آخر والقول باحدهما لا يستلزم القول بالآخر
والمص وان قال بالاول لم يثبت منه القول بالثاني وايضا القائلون بثبوت المعدوم لا يقولون باحتياجه في الثبوت
الى الفاعل وكيف يتصور منهم الاعتراف بجريان التطبيق في الامور الثابتة مع قولهم بعدم تناهي الذوات الثابتة
في العدم وهم المتكلمون لا يشترطون الترتب فيما بين احاد المتطابقين ثم اعترض على المص على تسليم القول بالحال بانه
لا بد في اسناد الحادث الى القديم من القول بالتس في الحوادث فاما ان يكون في الموجودات العارية او غير العارية وفي
المعدومات او في الاحوال والاول بط بالاتفاق والثاني ايضا بط على زعم المص اذ لم يجوز كون الحركات الفلكية وسائط
والثالث يستلزم التس على زعم المص في الموجودات لان معنى استناد المعدوم الى المعدوم هو استناد عدم الى عدم الحادث
وزوال الممكن يكون بزوال وجوده فيتوقف ترتب العدمات الحادثة على ترتب الموجودات الحادثة وانه تس بط بالاتفاق
والرابع تس في الايقاعات التي هي من الامور الثابتة وذلك بناء على ان كون ايقاع الايقاع نفس الايقاع مح بالضرورة
وانت تعرف ان الايقاع اذا لم يصل الى حد الوجوب لا يحتاج في صدوره من الفاعل الى ايقاع آخر فلا يلزم التس في استناد الحادث
الى القديم وذلك لان الحاجة انما هي الى ايقاع او قبلها يكون استناد الايقاع الواجب اليه منافيا لكونه مختارا اذ وجوب
كل ايقاع مترتب على اختياره فاذا كان صدور كل ايقاع واجبا منه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار في صدور
الايقاع اصلا على ان التس في الامور اللاموجودة واللامعدومة مما يمكن المناقشة في امتناعه كما صرح به الشارح
والمص ايضا قد نص على جوازه في بعض مصنفاته وكون تلك الامور من قبيل الثابت عند المص غير مسلم وكذا جريان التطبيق
في الامور الثابتة في حيز المنع قوله واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات قيل عليه استناد
الحادث الى الموجب القديم لا يمكن الا بالتس في طرف المبداء فلو فرض انقطاعه بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع لزم
قدم الحادث وانت عرفت فيما سبق آنفا ان استناد الايقاع الى الواجب ليس بطريق الايجاب والا لزم قدم الحادث او انتفاء
الواجب سواء فرض تسلسل الايقاعات او لا وانما الكلام على تقدير استناده اليه بطريق الصحة والاختيار مع وصول الايقاع

لامز

الى حد الوجوب المترتب على الاختيار قوله وان امكن تمشيتها بمنع استحالة مثل هذا التس قيل هذا المنع غير موجه لان برهان
التطبيق يدل على استحالة مثل هذا التس وان شئت شاهدا فارجع الى كتب الفاضل الشريف على انه يمكن ابطاله بطريق آخر بان
يقال جميع الايقاعات بحيث لا يستند منها امر حادث فلا بد من امر مخصص بوقته ولا يجوز ان يكون ذلك ايقاعا آخر والا لزم
ان لا يكون جميعا ولا امرا واذ ينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الوقت ويلزم التس ثم عارض دليل بطلان التس بان المؤثر
لا بد له من الاتصاف بالتاثير وهو امر ممكن لا بد له من مؤثر له اتصاف بالتاثير وهلم جرا فافهم ولا يمكن دفعه بانتهائه الى اتصاف
اعتباري لان الاعتباري لا يكون علة لما في نفس الامر فالاتصاف بالتاثير في زيد الحادث مثلا حاصل في نفس الامر بشهادة
البداهة فيجب ان يكون علته ايضا حاصلة في نفس الامر ثم قال ومنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع غير موجه لظهور ان
المحتاج اليه مغاير بالذات للمحتاج ونحن نقول كون الايقاع من قبيل الثابت عند المص مم وبطلان التس في الامور الثابتة
ايضا مم واستشهاده بكلام الفاضل الشريف لا ينفعه لانه شهد على النقيضين معا وذلك لانه كان بصدد الشرح فشرح كل كلام
بما يلايم واما ان جميع الايقاعات لا بد له من مخصص فقد عرفت ان استناد الايقاع الى الواجب ليس بطريق الايجاب فالمخصص
هو الاختيار على ان المح عند المص وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وهو غير لازم واما المعارضة فيكفي في جوابها ما قرع
سمع المعارض من ان كل ما تكرر نوعه فهو اعتباري على ان شبهته واهية جدا واما ان ايقاع الايقاع عين الايقاع فقد
عرفت ما ينبغي ان يعتقد فيه قوله فان الاول لا يجب مع العلة التامة رد عليه بان نسبة الايقاع الى الايقاع كنسبة الاثر
الى المؤثر فلا يتصور تخلفه عن علته التامة على ان الايقاع اذا كان محتاجا الى الايقاع يلزم التس قطعا وجوابه ان حاجة الايقاع ع
الى الايقاع مح ولا يلزم من حاجته الى العلة التامة حاجته الى الايقاع قوله تخلص عن القول بالموجب قيل اثبات مثل الايقاع
لا يجدي بطائل اذ لا شك في وجوبه بالنسبة الى علته التامة اما ان جعل ايقاعه جزء من علته التامة فظ وان توهم المص خلافه
واما وان لم يجعل كذلك فلانه يلزم الرجحان بلا مرجح وانت خبير بان المص انما حكم بان للايقاع ايقاعا اذا كان مما يجب عند
تمام علته التامة حتى يكون مرجحه الموجب من عند الفاعل فلا يلزم كونه مضطرا فيه واما على تقدير عدم وجوبه فلا حاجة له
الى ايقاع آخر فلا يكون له ايقاع هو جزء من علته التامة ح وانما تنتفي عن الرجحان بلا مرجح فانه ليس من الموجودات
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد نعم يرد عليه انه تخصيص في القواعد العقلية قوله واما ترجيح احد المتساويين ذكر بعض
الافاضل انه لا نزاع في ترجيح احد الطرفين المتساويين بالنسبة الى ذات الممكن لحصول مرجح من خارج واما ترجيح احد
الطرفين المتساويين بالنسبة الى غيره من الفاعل المختار بمجرد اختياره فمع القطع بان الفاعل المختار لا يرتكب فضلا الا
بعد داع وغرض ورد بان كون الفاعل حكيما لا يقتضي الا ان يكون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة ولا يلزم من ثبوت الحكمة

ثبوت الغرض كيف وبين في علم الكلام ان افعال الله تعالى مع كونه فاعلا مختارا منزهة عن العلل الغائية والاغراض وليس شئ لان وجوب
الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كونه فاعلا مختارا والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفريقين دليل قاطع على
مذهبهم وليس كل من يقول بتنزيه فعله تعالى عن الغرض يقول بكونه فاعلا مختارا بل منهم من يقول بكونه موجبا حذرا عن لزوم
الغرض في فعله **قوله** تسلسل الترجيحات والمرجحات قيل هذا ليس تسلسلا في الامور الموجودة فبطلانه ثم وجوابه ان الشارح
والمصنف يقولان بان هذا ترجيح بل اقتصار فيه بلزوم احتياج الحادث الى امور غير متناهية وبطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن
الفاعل المختار بمجرد اختياره امر لا سترة به واعترض على هذا الدليل بانه انما يدل على انه يجوز ان يحصل لاحد المتساويين في حد ذاته
رجحان بلا مرجح خارجي فلا نزاع فيه انما النزاع في انه هل يجب ان يكون في احد الامرين خصوصية يكون داعية لاختيار الفاعل
وباعثة لترجيحه اياه وايجاده ام لا بل المختار يختار احد المتساويين ويرجحه بدون ملاحظة خصوصية في احدهما وهذا الدليل
لا يدل عليه اذ لو فرضنا وجوب الخصوصية في احدهما لا يلزم تحصيل الحاصل ولا تسلسل الترجيحات وجوابه ان المقصود في هذه
المقدمة ليس الا اثبات انه يجوز ان يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج فانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز ان يحصل مثل
هذا الرجحان من المختار ايضا ومن ادعى امتناعه فعليه البيان ولهذا قال المص انما اورده على سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان
قوله ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر وبالنظر الى علة العدم قيل عليه ان الخصم قد برهن على ان
الممكن لا يصدر عن علته ما لم يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فكيف يسلم ايجاد الممكن بترجيح المرجوح بل نقول اذا تحقق شرائط
وجود الممكن ترجح بها وجوده وانتفت علة العدم فالترجيح لا يكون الا للراجح وجوابه ان ترجح الواصل الى حد الوجوب
لما كان مستفادا من العلة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة للعدم كان ترجيح العلة ترجيحا للمرجوح بلا شبهة **قوله** لان
الترجيح صفة ذاتية لها اورد عليه ان ترجيح احد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان لازما لها فلم يكن ترجيح
الضد الآخر فكان الايجاب لا زما الآن يثبت لكل ضد ارادة مخصوصة فنقول ان لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن
ارادة الضد الآخر تنافي الارادتين والا لزم تجدد الارادتين وحدوثهما في ذات الله تعالى هكذا اورده بعض الافاضل
هذا السؤال وتصدى بعض الناس بجوابه فغير الاعتراض ولا عن وجهه وقرره على وجه آخر ليتسع له مجال الجواب ونحن
نورد تقرير الاعتراض بعبارته ثم نورد حاصل جوابه ثم نشتغل ببيان الحال فيما يعرف فيه قال ان نسبة الارادة
الى الضدين ان كانت على السوية فلا بد في تعلقها باحدهما دون الآخر من مرجح فان استند الى تعلق آخر نقلنا الكلام اليه
ولزم التسلسل وان لم يستند فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية فتعلقها
باحدهما لذاتها فلا يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب ثم اجاب بما حاصله انا نختار على اصل الشيخ ابي منصور الماتريدي

اقول

ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية وان تعلقها لاحد الضدين ليس لتعلق آخر ولا يلزم الترجيح بلا سبب اذ لا يلزم من انتفاء
السبب الخاص انتفاء مطلق السبب بل نقول السبب هو العلم بالمنفعة والمصلحة في احد الضدين دون الآخر وعلى اصل الشيخ ابي
الحسن الاشعري ان نسبتها اليهما ليست على السوية وان تعلقها باحدهما لذاتها قوله فيلزم الايجاب قلنا لم اذ يجوز تعلقها من
الازل باحد الضدين في وقت وبالآخر في آخر ثم قال فان قلت تعلق الارادة في الازل بوجود الحادث في وقت معين يوجب
وقوعه فيه من غير تخلف وهو المعنى بالايجاب قلت قد صرحوا بان معنى قدرة الله تعالى هو انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ
منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ومعنى ايجابه ان ايجاد العالم على هذا النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه كما تقول
الفلاسفة واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين فالفلاسفة ذهبوا الى
ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الكمالات فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى واما المتكلمون فقد ذهبوا الى جواز
صدق المقدمتين ايضا وظن ان الوجوب المترتب على تعلق الاختيار بالمعنى الذي صورناه لا ينافي القدرة بالمعنيين والتحقيق
ان نسبة الظروف الى مظروفاتها والقوابل الى مقبولاتها انما هي الوجوب والتعيين لكنها بالنسبة الى نفس الارادة و
تعلقها فاذا حضرت تلك الظروف يوجد مظروفاتها فيها بتلك النسبة الذاتية وهذا لا يقدح في كون نسبتها الى ذات الواجب
هي الصحة والامكان كما يفهم من التعريف ولك ان تقول ان نسبة الظروف الى مظروفاتها والقوابل الى مقبولاتها انما هي
الرجحان نظرا الى نفس الارادة فاذا تعلقت بها لذاتها يتغير تلك النسبة الى الوجوب فيقع بها ويكون نسبتها الى نفس الارادة
ايضا هي الصحة والامكان لكنها بطريق التفاوت وعدم التنافي بين النسبتين مما لا يخفى على احد وما يقال من ان
انحصار النسبة في الرجحان يؤدي الى التسلسل في المرجحات مدفوع بما قدمناه فكن على بصيرة الى هنا كلام نقلته ايضا
بلفظه لتتطرق بعباراته البليغة وتقريراته البديعة ونحن نقول اما جوابه الذي بناه بزعمه على اصل الشيخ ابي منصور فلا
تم صحته في نفسه فلا يصلح جوابا عن اعتراض ذلك الفاضل لانه انما اورده على من زعم ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
وذلك لانه قد بين قبل هذا الكلام ان القدرة نسبتها الى الضدين على السوية والعلم تبع للوقوع فلا يصلح مخصصا للقدرة
فلا بد من صفة ثالثة تخصيص القدرة باحد الضدين وهي الارادة فورد ان الارادة ايضا يجب ان يصح تعلقها والا
لزم الايجاب ولا بد لتعلقها باحدهما من مخصص مغاير للقدرة والعلم والارادة هي صفة رابعة فيلزم التسلسل فاجاب بمنع
تساوي نسبة الارادة الى الضدين بل بالارادة لذاتها المخصوصة متعلقة باحدهما ولا يلزم الايجاب لان وجوب الضد
المراد مترتب على تعلق الارادة به فورد عليه اعتراض ذلك الفاضل وروداً واضحاً ولم يبق مجال للاختيار ان تعلق

الارادة معللا بالعلم لما سلف ان العلم لا يصلح للتخصيص ثم ان اصحاب الشيخ ابي منصور يوافقون الاشاعرة في ان المخصص لتعلق
القدرة باحد الضدين هو الارادة وان العلم لا يصلح لذلك وان الارادة لا تعلل بل هي صفة شانها ترجيح احد المتساويين
وتخصيصه بالوقوع قال صاحب التبصرة دليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على اوصاف مختصة بجوز وقوعها عها
على غيرها وكذا على ما ثبت مخصوصة في امكنة مخصوصة وازمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها اذ وقوعها على هذا الاختلاف
لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم ان ذلك كان لارادة الفاعل ذلك ولولا هي لما كانت على تلك الوجوه مع مساواة غيرها
من الوجوه في الجواب وبهذا استدل على كون الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما انتهى كلامه وبالجملة
من زعم ان العلم يصلح لان يكون مرجحا لوقوع الفعل على وجه مخصوص كثير من رؤساء المعتزلة لم يثبت صفة الارادة على ان
العلم بالنفع والمصلحة لازم من لوازم ذاته فاذا كان موجبا لتعلق الارادة لزم الايجاب وعدم التمكن من الترك الا ان يقال
مع قولهم بان تعقل النظام الكلي والعلم السابق مع وقته اللايق يقتضي منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله مفعولا فضانه
لم يتخلصوا عن القول بالايجاب واما جوابه على طريقة الاشاعرة بان الارادة يتعلق لذاتها باحد الضدين في وقت وبالاخر في اخر
فليس مما يتفوه به محصل فان ما بالذات كيف يتصور مفارقته وكيف يتصور التضاد بين لازمين ذاتيين لشيء واحد بل لا يتصور
ذلك الا بان يجعل الوقت من قبيل الشرائط ومن جملة العلة التامة وهذا مناف لما اطبق عليه الاشاعرة من استناد جميع الحوادث
الى ارادة الباري تعالى ابتداء على ان الايجاب لازم ايضا اذ الفعل في وقته يكون لازم الصدور وفي غير وقته ممتنع الصدور لعدم
تمام علته وما توهم من ان الوجوب بالنسبة الى الارادة وتعلقها واما بالنسبة الى ذاته فليس الا الصحة والامكان فانما يصح
لو لم يكن الارادة من لوازم ذاته او لم يكن التعلق من لوازم ارادته والا فلازم اللازم لازم ولو فرض بينهما الوقت لم يصح
وباقي كلامه لايح من الخبط والاضطراب قوله وعند ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساويا ومرجوحا قيل عليه ان مساواة الطرفين
بالنظر الى ذات الممكن لازم من لوازم ذاته لا يفارقه في حال فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لم يبق مساويا وجوابه ان المقصود
ان ترجيح الفاعل وارادته الممكن ترجيح المرجوح في نفس الامر ولو بالعرض فان الممكن لو خلي ونفسه لكان مساويا
الطرفين فالموجب اخرجه عما كان حاصلا بالفعل من المرجوحية وعما يستحقه لو خلي ونفسه فان قلت اذا كانت المساواة امرا
لازما لذات الممكن فكيف لا يكون حاصلا بالفعل قلت لازم الممكن بالحقيقة هو عدم اقتضاء الطرفين ويلزمه المساواة
بواسطة امر مستحيل الوقوع هو تخلية الممكن ونفسه فلا يكون حاصلا له الا بالفرض قوله بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات
الى مواد متناهية كما في صورة الدور او غير متناهية كما في صورة التسلسل المتعارف ورده عليه بان التوقفات والاحتياجات
في المواد المتناهية متناهية بتناهيها الا اذا يؤول ويقال المراد بعدم تناهي التوقفات عدم انتهائها الى ما لا توقف له

وقيل

وقيل يمكن ان يراد عدم تناهيها بحسب الزمان فانه زمانه لا ينقطع ابدا وهذا كلام لا يظهر له معنى صحيح فان اريد بان التوقف في
صورة الدور امر مستمر ازلا وابدا وهذا لا اختصاص له بصورة الدور والتسلسل بل الشان في كل علة ومعلول كذلك فلا يصح هذا
القدر ان يعد الدور نوعا من الشيء حكم من البطلان وان اريد به ان التوقفات متعاقبة في الحصول في ازمنة غير متناهية
فهذا المعنى مع ظهور بطلانه يستلزم تناهي التوقفات بحسب العدد ايضا وان اريد غيرهما فلا دلالة للفظ عليه قوله وفيه نظر لان
عدم العلم بالرجحان في اعتقاده قد استدل على عدم الرجحان في اعتقاده بان من الجاه طريقان يختار احدهما بمجرد اختياره
وارادته حتى اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب انما يدل على عدم استثبات الرجحان لا عدم الاعتقاد في نفسه
ودعوى شهادة الوجدان في ذلك غير مسموعة وقيل ايضا لو فرضنا وقوع المساواة من كل الوجوه فان طبيعة الهارب
يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لقصد قوته في يمينه ورد بان التجربة تدل على وقوع التخلف كثيرا وفيه نظر بحيث لم يعتقد
في احدهما نوع رجحان فسلك ما يلي يمينه وترك ما يلي يساره فضلا عن كثرة وقوعه وكذا الحال في مثال القدح والرغيف نعم لو
قيل لو عرض على الطريق الذي يلي يمينه رجحانا بحيث يضعف اليسار وكذا لو عرض فيما يلي اليسار من القدح والرغيف قوة بحيث
ذلك لكان شيئا لكن للخصم ان يلتزم في ترك الفعل كيف والفعل يمنع عند استواء الدواعي على مذهبه قوله وتعلق الارادة
ليس بموجود بالحال قيل عليه ان الحال وان لم يكن موجودا بالاستقلال فله وجود تبعا لغيره فلا بد له من علة والا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وجوابه انا لو سلمنا ان الحال على ما اصطلح عليه المص وجوده تابع لوجود غيره فالممتنع عنده هو [وجود]
الممكن وجودا استقلاليا من غير ان يوجده شيء والمقصود توجيه كلامه على مذهبه قوله لجواز ان يكون احساد الاختيار
عين الاختيار وفيه قد علم منه ان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري فلا وجه لهذا المنع وسنده ويمكن ان يجاب عنه بانه
في ذلك المقام بصدد تقرير دليل الاشعري وترويجه والان بصدد الجواب ونقض ذلك الدليل فكانه جعل الاختيار فيما
سبق عبارة عن نفس الارادة المتعلقة بالفعل ولا شك في تحققها وكونها صفة موجودة وجعله ههنا عبارة عن
تعلقها وهو امر اعتباري من غير شبهة فصح كل من كلاميه من غير منافاة بينهما ثم انه قد اعترض على المص بان ملخص جوابه
اختيار ان الفعل يتوقف على وجود المرجح ومنع لزوم كونه اضطراريا على ذلك التقدير لما بناه على انه يجب عنده واما بناءه على
ان ما يجب عنده من عند الفاعل وحاصل باختياره ولا حاجة في ذلك الى المقدمة الثانية القائلة بان الممكن لا بد له من علة
يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وكذا لا حاجة فيه الى المقدمة الثالثة القائلة بانه لا بد في علة الحادث من امر [حادث]
لا موجود ولا معدوم اذ يكفي ان يقال يجب الفعل بايقاع المترتب على اختياره والاختيار لا يعلل او يعلل باختيار
هو نفسه فلا اضطرار اصلا والجواب ان دليل الاشعري على الوجه الذي قرره المص لما اشتمل على الترديد بين وجوب الفعل [عدم]

وجوبه عند وجود المرجح دعي ان عدم وجوبه عند وجود المرجح يؤدي الى الترجيح لا بلا مرجح وضع المقدمة الثانية لبيان ان اي
شيء يجب عند وجود جميع ما يتوقف عليه وجوده وان اي شيء لا يجب فان اي قدر ان يسلم استحالة من الرجحان بلا مرجح فان ظهور الجواب
وتفصيل وجه التفصي عما اراد ما كل من معنى الفعل على هذه الامور بلا شبهة واما اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
فانه ملاك الامر في اثبات الفعل الاختياري كما صرح به المص ولولاه لما امكن القول بان الاختيار لا يعلل والتزام التسلسل
في الاختيارات او القول بان اختيار الاختيار عين الاختيار ايضا يرد على المص ان المراد بالمرجح ههنا الداعي والقول بان الفعل
يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي يترتب عليه الاختيار وانت خبير ان هذه
المقدمة مثبتة بالبرهان الذي ذكره المص في تقرير دليل الاشعري ثم قد اعترض بان المرجح داع لاختيار الفعل فلا يكون
وجوبه منافيا لاختيار الفاعل بل محققا له واجيب بان المقصود سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال وهذا
اذا الداعي انما يحصل بفعل الله تعالى لا بفعل العبد والانسب والمقدمة الالزامية في هذا الدليل هو ان الفعل اذا لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا لا اختياريا كما هو المذكور في كتب القوم وتفصيل المذاهب ان اهل السنة وقدماء المعتزلة اتفقوا على
انه لا حاجة الى الداعي وان الارادة تتعلق باحد المتساويين لذاتها وتمسكوا في ذلك بقضية الهارب والجائع والعطشان
والمتأخرون من المعتزلة ذهبوا الى وجوب الداعي ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب محمود الملاحمي الى ان الفعل لا يجب عند وجود الداعي
زعما منه انه مناف لاختيار الفاعل وذهب ابو الحسين البصري الى وجوبه متمسكا بالدليل الدال على سبق الوجوب بالممكن على وجوده
قوله اه قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد قيل ثبوت القدرة في هذه ثم اذا يجوز ان يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك
وهذا الاعتراض ماخوذ من مذهب المرتضى من الشيعة حيث ذهب الى ان اعجاز القرآن بالصرفة بان يسلب الله تعالى قدرة
فصحاء العرب على الاتيان بمثل القرآن والمحققون لم يلتفتوا اليه لما ان وجود القدرة ضرورية فلو سلب الله تعالى قدرتهم
لعلموا واشتهر لتوفر الدواعي على نقله وهذا قال الشارح مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقال المص مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق تنبيها على وجود القدرة وه فعا لذلك الاحتمال واعلم ان المراد بالقدرة ههنا هي القوة التي يتمكن بها
الحي من الفعل والترك والمحققون على انها حاصلة قبل الفعل وبعده وحاصلة للضدين واما القدرة المفسرة بالحالة التي عليها
الفاعل حال الفعل فهي التي تحت مقارنتها للفعل واختصاصها باحد الضدين قوله لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره
اجيب بان الامر لو كان كذلك لكان له شعور بتحديد الاعضاء والعضلات وكيفية صدور الحروف عن مخارجها وانت تعرف ان
هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله فهو بتقدير تمام لا يدل الا على ثبوت مدلوله ولا تعلق له بصحة الدليل الاول
قوله لا يكون الارادة التي هي شوق قيل فيه منع اذ ليس التخصيص والترجيح بالفعل من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلف عنه بمصادفة

اقول ويؤيده قوله لكنا نفرق بينهما آه قوله وهذا الكلام غير صالح للالزام قيل عليه ليس المراد الالزام فان الدليل الذي هو مقدمة
ماخوذ على انه برهان ولهذا قال بعده برهان آخر وفيه ان المراد انه غير صالح للاثبات على الخصم لانه يلتزم ان الارادة هو الشوق على
ما مال اليه صاحب المطارحات حيث قال قالوا ان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجماعا كما قال بعضهم قوة اجماعية
زائدة على القوة الشوقية وعلل بانه قد يكون شوق ولا اجماع وربما يتنازع منازع في ان الاجماعية قوة اخرى غير الشوقية
بل نقول الاجماع هو كمال الشوق الى هنا كلامه وقد يقال ربما يوجد الاجماع بدون الشوق كما في تناول الادوية المرة وربما
يوجد الشوق بدون الاجماع كشوق الزاهد الى اللذات وليس بشيء اما الاول فلان الشوق قد يكون الى اللذيذ وقد يكون
الى النافع وقد يكون الى غيرهما قال الشيخ في الشفاء وقد نجد في الحيوانات انبعاثا لا الى الشهوات مثل اسراع الام والولد الى الولد
والانثى الى الالف ولا شك ان الاجماع الى تناول الادوية المرة انما ينبعث عن شوق الى منفعتها ومن ههنا جعل الشوق
في الحيوان من مبادي الافعال الاختيارية مطلقا واما الثاني فلان مراده ان الاجماع هو الشوق فقد جعله عبارة عن كماله
فلا ان يتبع الشكال بشوق الزاهد الى اللذات ثم لو صح ما ذكر في الشفاء من ان الشوق الى الشيء قد يشتد ولا يجمع على الحركة اليه بطل
مذهبه قوله حاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا اختياريا قيل عليه ان العلوم بالوجدان وجود الاختيار
لا ان له مدخلا في الفعل واعلم ان النزاع بين الشيخ وبين سائر العلماء مشهور وكثير من العلماء المحققين على ان استناد صنع
العبد اليه ضروري يشهد عليه الوجدان وقد تقرر فيما بينهم ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات جاحدها فلا وجه
لاعادة الاعتراض في المواد الجزئية قوله فتعين ان صنع العبد في امر لا موجود ولا معدوم قيل عليه ان كان ذلك عبارة
عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا لزم التسلسل وان كان اضطراريا بطل ما ثبت بالوجدان وهذا بعينه يقال
من ان الارادة غير مقدورة لنا وان الاول التسلسل وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بانه غير مستند الينا وكان
غير ما يصلح من الامور اللاموجودة واللامعدومة والجواب بانه عبارة عن القصد وهو اختياري بمعنى ان للعبد ان يقصد
وان لا يقصد لا بمعنى انه مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل ولا الاضطرار وذكر في شرح القصيدة ان اصل القدرة
والارادة والشعور بخلق الله تعالى عز وجل لكنها غير مختصة بطريق واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل صالحة
للكل من الضدين والعبد يصرفها الى احدهما فلهذا استناد الفعل اليه وفصل الكلام في هذا المعنى وبلغ الغاية القصوى
في التحقيق والتدقيق وقال هذا هو طريق الحق في هذا البحث موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله
وما نقل من الراسخين في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل هذا القول مروي عن جعفر الصادق
واولاده الكرام العظام وقيل سمع هذا القول من الامام ابي حنيفة رح واعترض عليه بعض المعاصرين بانه لا يشفي العليل

اي بعض علماء عصرنا ومراده بالمعترض المولى الشهير بخطيب زاده في رسالته في هذا المبحث ايضا

ولا يؤدي الى التعطيل لان ما سوى الحركات والسكنات وصرف القدرة من الاسباب الغير المقدورة اذا كان اضطراريا حاصلا بفعل
الغير وموجبا لفعل العبد كان الفعل اضطراريا سواء قيل ان سبب السبب لا يخرج السبب عن السببية اولا او فرض بعض تلك
الاسباب قدرة وارادة وشعورا فرض بحت لا طائل تحته وهذا الاعتراض وان لم يصدر الا منه فهو متأيد اذ ليس في كلام
ذلك الفاضل ان الاسباب الغير المقدورة موجبة للفعل بل هو مصرح بان للعبد ان يصرف قدرته وارادته الى كل من الفعل
والترك ثم ان المعترض لما حصل في خاطره هذا الوهم الركيك صوب رأي الشيخ الاشعري وضلل القائلين بهذه المقالة
بعد ما سمع انه منقول عن كتب علماء الاسلام ومروي عن عظماء الائمة من العترة الطاهرة وغيرهم ونسبهم الى البعد عن
رحمة الله تعالى والخسران في الدار الآخرة وحكم بان ايراد هذا البحث والتعبير عن اصوله وما خذه بعد ما سمع انه مبني لما هو من امهات
مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول مجرد الاعتراف بالعجز واورد فيه ما اورده بعض الافاضل في حق من خلط
بالكلام طرفا من طامات الفلاسفة وتخييلات الاوهام نعوذ بالله من شرور انفسنا وعثرات السنتنا وهذا آخر ما اوردنا
ايراده من حل شكوكهم وابطال اوهامهم وتتبع عثراتهم وكشف عوراتهم والاشتغال بامر كان
مغفورة ولكن المأمور معذور والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق

تمت بعون الله الملك الوهاب والله الموفق

والمآب

م

طاهر بك

نائل بك

شمس بك

نوری بك

ملاحت خانم

جلاد

رئیس بك

رسالة على صدر الشريعة تتعلق بباب الشهيد لمولانا محي الدين و رسالة تتعلق بالشهادة و رسالة أنطهان (؟) الكراهة المدحجة (؟)

حسبي الله وكفى
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابا زاده
١٢٧٥ وكفى عبده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله دارس مدارس سوالف الامم والصلوة على ماحي الظلم والظلم وعلى آله الشهداء واصحابه الاتقياء **وبعد** فان باب الشهيد من شرح الوقاية لرواية الهداية لصحيح الوسيعة بحور الشرعية لما كان من المباحث التي يستحق ان يمتحن فيها الاذهان والمواضع التي يستوجب ان يوضع لها الرهان امتحنت فيه ذهني السموح في هذه الدهر الجموح فوقف فيها على رموز وكشف ما خفي من الكنوز فبعد ما ضم وجمع ونقح ورتع اراد ان يعرضه على راى من عنايته نحو حماية اهل العلم معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها لازال في عزة ورفعة يستنزل منها الكب العلياء فان ما اطلع عليه من النكات وما حله من الشبهات حور مقصورات في الخيام مستورات عن اعين اللئام لم يطمثهن انس قبله ولا جان اذ هو محض فيض الله المنان ذي الاحسان عسى ان يجبر خاطره الكسير باطلاعه على يسيره في هذا المسير فان غاية المأمول ونهاية المسؤل والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق **قوله** كان الظاهر الاولى ترك هذا القيد لانه يستلزم ان لا يكون من وجب عليه الغسل شهيدا مع انه اذا قتل ظلما ولم يجب مال شهيد كما يعلم من الهداية وغيرها وغسله لا ينافي شهادته لانه للموجب السابق والمنافي لها هو الغسل بسبب الموت كغسل شاهدا على شهادته شهادة حنظلة رض وانما حمله على ذلك قول صاحب الهداية وكل من قتل بحديدة ظلما وهو طاهر بالغ لكن ما ذكره ليس تعريفا للشهيد بل هو اشارة الى علة حكمه بعد تعريفه على وجه يتناول وغيره وكانه انما خصه ههنا بالذكر لانه الذي لا يغسل مطلقا كشهداء احد واما من وجب عليه الغسل فانه وان كان في معناهم في عدم غسله للموت فهو يفارقهم في انه يغسل وان كان لسبب سابق على الموت فيحمل قوله ولا يغسل على انه لا يغسل لحلول الموت به كما يغسل غيره له فيدخل فيه من وجب عليه الغسل ايضا وانما حملنا كلامه على ما حملناه عليه لانه عرف الشهيد اولا بما يتناوله وقال ثانيا واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة رح وقالا لا ولابي حنيفة رح ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة والله در صاحب المجمع حيث عرف الشهيد بما يدخل فيه من وجب عليه الغسل والصبي ثم قال

والصبي والمجنون والجنب والحائض والنفساء بعد الانقطاع والمقتول بالمثقل يغسلون ولا يخالف ذكر للمقتول بالمثقل في مساواتهم على ان ما سبق عليه غير شهيد ايضا اذ ليس يلزم من اشتراك ... او شيئا في حكم الاشتراك في سببه قال شارح المجمع وله اي لابي ح في الحائض والنفساء والجنب ان الغسل كان واجبا عليهم فلا ترفع الشهادة ما وجب عليهم قبل الموت فتأمل **قال** ... ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم فيه انه يلزم منه ان لا يكون الرجل الطاهر من الذنوب اذا قتله المشركون في معناهم فلا يكون شهيدا **قوله** والمراد ان المال لا يجب بنفس القتل بهذا القيد قد وقع التصريح به في المجمع وغيره لكن لا يخفى انه انما يلائم رواية الهداية ولا يلائم ما اختاره المص من رواية الذخيرة فانه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرح به **قوله** وفي هذا التعريف نظر منشأ هذا النظر هو ذكر قيد الحديدة ولا اشكال ان تركه اولى وانما حمله عليه قول صاحب الهداية وكل من قتل ظلما بالحديدة لكنه انما ذكره بعد تعريف الشهيد على وجه يتناول المقتول بالحديدة وغيرها كما يقف عليه الناظر فيه والسبب في ذلك هو انه لما كان قتيل المسلم انما يكون شهيدا اذا قتل بالحديدة ظلما ولم يجب به عوض مالي ولم يكن كونه في معنى شهداء الاحد ظاهرا ظهور قتيل المشركين ومن يلحق بهم اعاد كونه في معناهم وذكر قيد الحديدة لذلك يدل على ما قلناه قوله بعد ذلك ومن قتله اهل الحرب واهل البغي وقطاع الطريق فباي شيء قتلوه لم يغسل وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من الاستدراك للاستغناء بقوله لانه في معنى شهداء احد هذا ويمكن ان يجاب عن النظر بانه يعلم كونه شهيدا من قوله او وجد ميتا جريحا في المعركة لانه متناول لمن قتل بغير الحديدة ايضا واذا كان من لم يشاهد قتله ووجد في المعركة وبه علامة القتل بغير الحديدة شهيدا فبالاولى ان يكون من شوهد قتله بغير الحديدة اذا كان مقتولا لاحد الطوائف المذكورة شهيدا **قوله** فلما قال ولم يجب به مال علم انه مقتول بحديدة اي قتيل المسلم الذي ليس من اهل البغي ولا من قطاع الطريق والذي لا مطلقا فلا يرد عليه انه يلزم من ذلك ان يخرج من قتله المشركون او اهل البغي او قطاع الطريق من هذا التعريف ايضا **قوله** ولم يذكر انه وجد في موضع يجب القسامة اولا هذا اتم لان قوله على اهل المحلة اشارة اليه ولا يخفى ان الاولى تركه اولا **قوله** لان نفس القتل يوجب الدية فعدم وجوبها بعارض كجهل القاتل لا يجعله شهيدا وانت خبير بان هذا التعليل لا يلائم رواية الذخيرة واعتباره ما ذا ... نفس القتل

وانما يعتبر العارض كما سيصرح به في قتيل المصر فلا وجه لاعتباره ههنا وايضا الجهل بالقاتل لا يوجب
عدم وجوبها لانها يكون في على بيت المال كما صرح به في الديات وعلى هذا ففي الصورة الاولى لا يكون
شهيدا ايضا لان الدية يجب ح على بيت المال للجهل بالقاتل و وجوب الدية وان كان لعارض
يمنع من ان يكون شهيدا على رواية الذخيرة كما سيصرح به **قوله** اي غير ثوب يختص بالميت اشارة
الى ان الاضافة ههنا بمعنى اللام التي للاختصاص كما في قولك الجل للفرس لا التي للملك كما في قولك
المال لزيد لان الميت ليس اهلا للملك ولكن يمكن ان يجعل للملك باعتبار ما كان اي غير ثوب كان
ملكا له في حيوته **قوله** ويزاد وينقص ليتم كفنه اي يزاد اذا كان ناقصا عن العدد المسنون
وينقص اذا كان زائدا عليه واتمام الكفن بالزيادة ظاهر وبالنقصان غير ظ وبيانه ان الكفن اذا
كان زائدا على العدد المسنون يكون اسرافا مخالفا للسنة فهو من هذه الجهة ناقص فاذا
نقص منه ما زاد على العدد المسنون صار موافقا لها وبذلك يتم نقصانه الذي جاء من زيادته
عليه **قوله** اي لو لم يكن معه اه ما ذكرنا من تفسير الزيادة والنقصان هو الظ الخالي عن الاشكال
واما ما ذكره الشارح فلا يخلو عن اشكال لان ضمير معه لا يخ اما ان يكون عائدا الى الشهيد او الى ثوبه
فان عاد الى الشهيد كان المعنى لو لم يكن مع الشهيد ما يكون من جنس الكفن يزاد ولو كان معه ما
ليس من جنس الكفن ينقص وهذا كما ترى لان الزيادة والنقصان يقتضيان وجود اصل ولا
وجود للاصل ههنا وان كان عائدا الى ثوبه يصح معنى الزيادة والنقصان لكن يكون التعرض للنقصان
مستدركا اذ قد علم ذلك من قوله وينزع عنه ثوبه مع ان الملايم لما قصده ان يقول ولو
كان معه ما يكون من جنسه زائدا ينقص لا ما ذكره هذا وقد التبس على كثير من الطلبة ان الواقع
ههنا اي في قوله ولو كان ما ليس من جنسه هو ليس بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت او
هو ليس بالباء المنقوطة بنقطة من تحت فذهب الى كل بعض وانت وان كنت بعد تاملك فيما
ذكرناه تقف على ما هو الحق لكن لا باس ان نوضح صريحا ما هو الحق منهما فنقول الحق هو اختيار
ليس الذي هو من الافعال الناقصة لان المعنى ح يكون لو كان مع ثوبه ما ليس من الكفن
ينقص عنه وهذا معنى لا باس به في نفسه واذا كان لبس الذي هو من الافعال التامة يكون
المعنى ولو كان مع ثوبه ما لبسه من جنس الكفن ينقص عنه ولا شك انه اذا كان مع ثوبه ما هو

هذه العبارة لا اشكال فيه واما في عبارة الهداية وهي قوله ويزيدون وينقصون بان قوله اما اذا الكفن فلا ينقص عن شيء لانه يدل على ان لا يكون معوضا امر الزيادة والنقصان الى تتميم جهة مراده اتمام الكفن ونقصانه بالكفن المذكور بنقصى عدد اصحابنا فاذا تعلقت الكفن بغير ذلك العدد لا يحصل اتمام الكفن فالكاتب حرف الحفة كما جعله المصنف رحمه الله

من جنس الكفن لا ينقص عنه مطلقا بل اذا زاد على العدد المسنون ولا دلالة للعبارة مع ما فيها
من الركاكة وافتضاحي للمقابلة مع قوله لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن يقتضي ذلك
لانه على ذلك التقدير يكون قوله ولو كان ما ليس من جنسه في قوة قولنا ولو كان ما لا يكون
من جنسه فيقابل قوله ما يكون من جنس الكفن بخلاف ما اذا كان فعلا تاما فانه لا يحصل هذه
المقابلة كما لا يخفى لا يقال المقابل لقوله لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن هو
ولو كان معه ما يكون من جنس الكفن لا او ان كان معه ما لا يكون من جنس الكفن لانا نقول
كل منهما مقابل له باعتبار لكن النقصان لما لم يتأتى على ذلك التقدير الا على تقدير وبتأتى على
هذا التقدير على كل تقدير وكان المقصود التعرض لما يقتضي النقصان تعرض لهذا دون ذلك ويعلم
من هذا وجه آخر لاختيار ليس الذي هو من الافعال الناقصة فتامل **قال** في الهداية ومن وجد
قتيلا في المصر غسل هذه العبارة بظاهرها تدل على ان المراد به من لم يشاهد قتله واذا لم يشاهد
القتل فالظاهر ان يكون القاتل غير معلوم فلذلك علل غسله بان الواجب فيه القسامة والدية
وصح استثناء قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما منه استثناء متصلا على تقدير ان يكون
القاتل غير معلوم ولا يصح استثناؤه منه على تقدير ان يكون القاتل معلوما لانه غير مندرج في من
وجد قتيلا في المصر على ذلك التقدير لا يقال نحن نحمل الاستثناء على المنقطع فلا يجب اندراجه تحت
المستثنى منه لانا نقول حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع مع كونه خلاف الظ لا يجدي بطائل
لانه لا يحصل به التوفيق بين الروايتين مع ان حكم القتيل اذا كان قتله بالحديدة وكان قاتله معلوما
قد علم مما سبق انما المحتاج الى بيان حكمه هو القتيل الذي لم يعلم قاتله فتامل **قال** صاحب
الهداية وهو عقوبة يريد ان القصاص ليس كالدية عوضا عن النفس ليخف به اثر الظلم بل هو
عقوبة من عند الله تع للقاتل زجرا له كالحدود فلا يلزم من ايجاب القتل القصاص ان لا يكون
المقتول شهيدا كما يلزم من ايجابه للدية ذلك ورد عليه ان هذا يقتضي ان يكون القصاص حقا
محضا لله وان لا يجوز العفو عنه كما لا يجوز العفو عن الحدود كما في قتله قطاع الطريق فانه لا يجوز
عفو الولي عنه مع انه يجوز عفوه من المقتول والورثة ايضا فالاولى ان يعلل ذلك بان فائدة القصاص
لما لم ترجع الى المقتول بل ترجع الى وليه وسائر الناس و فائدة الدية يعود اليه ايضا حتى يقضي

اشارة الى سؤال مقدر ودفع
من بعض المدرسين والاجوبة

ديونه منها وينفذ وصاياه لم يخف بالقصاص اثر الظلم بالنسبة الى القتيل وخف بالدية **قوله**
اقول هذه الرواية مخالفة لما ذكر في الذخيرة قد حمل بعض شارح الهداية قوله الا اذا اعلم انه قتل
بحديدة ظلما على ما اذا اعلم قاتله عينا ثم قال واما اذا اعلم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله بعينه فلما
ان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة وقال ولفظ الكتاب يشير الى هذا حيث قال
لان الواجب فيه القصاص والقصاص لا يجب الا على القاتل المعلوم اقول فعلى هذا لا تخالف
بين رواية الذخيرة والهداية وما ذكره مع كونه غير مستقيم لما ذكرناه انفا يرد عليه ان القصاص يجب
على القاتل المتعمد جزاء للقتل المتعمد سواء كان معلوما او مجهولا قال في الهداية القصاص واجب
بقتل كل محقون الدم على التابيد اذا قتل عمدا وقد صرح غيره ايضا بان في القتل العمد مطلقا يأثم القاتل
ويجب القود وقال ايضا القسامة ما شرعت ليجب الدية اذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص
بحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل فاذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص فان قوله
ليظهر القصاص وقوله حصلت البراءة عن القصاص شاهدا عدل على ان الواجب فيه اولا القصاص
واذا تقرر هذا ظهر انه لا يصح حمل عبارة الهداية على ما ذكره الشارح المذكور وانه لا اشارة فيها الى ما
ذهب اليه بل نقول فيها اشارة الى خلاف ما ذهب اليه فان قوله لا يتخلص عن
العقوبة اما في الدنيا او في العقبى يشير الى ان القاتل المتعمد لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا بان لا يعفو
عنه او لا يصالح معه فهو يعاقب اما في الدنيا بان يكون معلوما ويظفر به فيستوفى منه القصاص
او في الاخرة بان لا يكون معلوما او يكون معلوما ولكن لم يحصل الظفر عليه فلم يستوف منه القصاص
اذ لا شك في تناول قوله او في العقبى لهذين الاحتمالين فالتخصيص باحدهما من حيث
النظر هدر ولكن بقي القول في ان اى الروايتين ادق وايهما اولى فنقول لا شبهة في ان ما ذهب
اليه صاحب الهداية ادق لكن الاولى في نظرى القاصر رواية الذخيرة لانه بوجوب الدية فيخف
اثر الظلم سواء كان وجوبه بنفس القتل او لعارض لان المال يكون عوضا عنه على كلا التقديرين
وبقاء عوضه نوع بقاء له كما صرح به فلذلك يخف اثر الظلم بوجوب الدية واذا خف اثر الظلم
عنه لا يكون شهيدا كما صرح به في الهداية وكأنه لهذا اختارها صاحب الوقاية لكن الواقع
[illegible] رواية الهداية حيث قال رح ويغسل ان قتل جنبا او صبيا او ارتث او قتل

في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما هذا ما لاح في هذا الخاطر الفاتر من غير استعانة بشيء
من الدفاتر فنظر الله من نظر فيه بعين الانصاف واجتنب عن رذيلتي الجور و
الاعتساف وان لا فلا فكلا والحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على سيدنا محمد
واله اجمعين ثم
تمت

فصل في الشبهة العامة ولما كان لها شهرة ارتباط بما سبق من المباحث اردنا ان
نوردها بجوابها وبما سنح للذهن العليل والطبع الكليل في هذا المقام الذي هو من مداحض
الافهام فاني معترف بالعجز والقصور ومعترف بالجمود والفتور وما على الابدال المقدور
وحرف الميسور **قيل** تشكيكا في الحركة في اى مقولة كانت ان كان للمتحرك في الاين
مثلا من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر
من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا انا واحدا ولا شك
ان تلك الايون الانية متتالية متعاقبة اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان
شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الاينية واذا كان تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية
وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية **قال** سيد
المحققين نداه الله تع في اعلى عليين ولا تخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في الاين من مبدا
المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر
يختلف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك
تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلا بل كل اثنين مفروضين
في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون آخر كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ضبني

ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالى الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً
وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة فبين كل ان يفرض يكون له فيه كيفية
اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل
كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخرى كما ان كل انين يفرض فى الزمان يمكن
ان يفرض بينهما انات اخرى فلا يلزم شىء من المحذورات **اقول** هذا الجواب يحتمل
بوجهين احدهما ان يكون حاصله ان اين المتحرك فيه واحد بالشخص وحاصل له من
مبداء المسافة الى منتهاها فيكون مستمراً بحسب الذات لكنه يتجدد ويتغير عوارضه ففى كل ان
يعرض له اين عارض ليس له فى آن اخر ويمكن ان يفرض بينها عوارض غير متناهية فيكون
بحسب العوارض ويتعدد بحسب تعددها اى يكون هو باعتبار كل عارض مغايراً لذاته باعتبار
عارض آخر ضرورة ان الذات الماخوذة مع عارض غير ذلك الذات ماخوذاً بعارض آخر لكن تلك
الغير يتوهم لحصول الامن تعمل العقل واعتبارها ومعنى التعدد بحسب الفرض التعدد بحسب
الاعتبار لا التعدد على تقدير الوجود كما فى حدود المسافة فالتشبيه انما هو فى كون التعدد
بتعمل من العقل ومعنى قوله لا يمكن ان يفرض فى ذلك الاين اينان متصلان انه لا يمكن
ان يعرض له عارضان متصلان حسب اتصال الزمان فيكون هو باعتبارهما اينين متصلين
فلا يكون المشابهة للمسافة فى الامتداد وقبول التجزية كما يلوح من ظاهر العبارة بل فى انه يمكن
ان يفرض امور غير متناهية فى كل منهما وفيه اشكال من وجوه **الاول** ان كون المتحرك متوسطاً
بين المبداء والمنتهى بحيث يختلف نسبة الى حدود المسافة هو الحركة التوسطية التى فسرها فى
حواشى شرح حكمة العين بكون المتحرك متوسطاً بين المبداء والمنتهى وساير كتبه بتوسطه بينهما
فيلزم ان يكون الحركة الاينية من مقولة الاين وقد زيفه فى كتبه لا يقال الحركة امر
معلوم بمعونة الحس لكن قد يعبر عنها بهذا التعبير لعوز فى العبارة او على سبيل التوسع
لانه لو لم يحكم عليها بانها هى التوسط حقيقة لما قال يعرض لذلك التوسط ان صار حصولاً فى
ذلك الوسط ووصولاً الى ذلك الحد ولما قال فى تعريف الحركة بانها كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة والحركة التوسطية اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها

بل

بل بنسبها الى حدود المسافة وان سلم للمتحرك توسطين بين المبداء والمنتهى مستمرين تنسيلين تنسبت بكل
منهما الى حدود المسافة احدهما اينه والاخر حركته يلزم ان يتحرك المتحرك فى حركته الاينية كما لا
اذ لا فرق بين الحركة وبين ذلك الاين فى استمرار الذات وتغير الصفات على السيلان فاذا حكم العقل
بان الجسم يتحرك فى احدهما لحكم بتحركه فى الاخر ايضاً لانه كما ان الجسم فى كل ان له اين مغاير لاينه فى آن
اخر بحسب الوصف والعارض غير مغاير له بالذات وكذلك حركة له فى الاين كذلك له فى كل آن بعض حركة
حركة مغايرة لحركته فى آن اخر بحسب الوصف والعارض دون الذات **الثانى** انه يلزم ان لا يكون
له حركة فى الاين حقيقة بل فى عوارضه ويلزم ان يكون المتصف بالحركة حقيقة نفس المقولة
وانما يوصف الجسم بها تبعاً وبالعرض لان المقولة هى التى يتبدل عوارضها على التدريج دون الجسم
على انا نقول ان كان لذلك الاين اتصاف فى نفس الامر بتلك العوارض الاعتبارية اعنى
نسبة الى حدود المسافة لزم ان يتحقق فى نفس الامر اتصافات اينية متتالية وذلك كاف فى لزوم
المحذور اعنى تتالى الانات وان لم يكن له اتصاف بها فى نفس الامر بل يكون نسبة تلك النسب
اليه كنسبة الحدود الفرضية الى المسافة يكون الاين باقياً بحسب الذات وعوارضه العارضة
لها فى نفس الامر انما التغير اعتبارات تلحقها من قبل المتغير فلا حركة للجسم فى الاين بل يكون
فرض ذلك الاين بتلك النسب اينا متعدداً كفرض جسم واحد بحسب توهم الحدود فيه اجساماً
متعددة ولا يخفى بطلانه على ذى مسكة **الثالث** ان هذا الجواب لا يدفع الشبهة اذا اجريت على المكان
المتحرك فى الاين لانه ليس واحداً شخصياً على ما سبق **الرابع** لما ثبت ان المكان متحد بحسب الذات
والاشتراك ان النسبة لا يكون باقية عند تبدل احد المنتسبين فلا يبقى الاين بشخصه سواء كان نفس
النسبة او الهيئة المعلولة لها عند تبدل اشخاص المكان لا يقال يجوز ان يكون نسبة المتمكن الى واحد
بعينه عارضاً لاينه ويكون ذات الاين باقياً عند تبدل المكان وان تبدل عوارضه لانا نقول لو
جاز ذلك لجاز ان يكون اينه قبل الحركة نفس اينه بعدها ولا يتفوه به عاقل لا يقال كيف يحكم
بتبدل الاين بالذات مع ان المحقق صرح بان اين المتحرك كونه متوسطاً بين المبداء والمنتهى ولا يحكم
انه لا يتبدل بالحركة بل عند انقطاعها لانا نقول ذلك اين اضافى كالكون فى البيت والبلد
ولا نزاع لنا فيه اذ لا يلزم تبدله بالحركة انما النزاع فى الاين الحقيقى الذى عبارة عن ...

الشيء الى السطح المحيط به او الهيئة المعلولة لها **الخامس** انه يلزم من هذا التوجيه ان يكون لكل فلك
وضع شخصي واحد مستمر من الازل الى الابد فيكون الاوضاع الغير المتناهية العارضة لكل كوكب من
التثليث والتربيع والمقابلة الموجبة للخسوف والمقارنة المقتضية للكسوف الى غير ذلك من الاوضاع
واحدا بالشخص والمتغير والمتعدد ليس الا العوارض وانما يعبر بنفس ذلك الوضع الواحد باعتبار
عوارضها الاطنك في مرية من بطلان ذلك فان النسبة التي كانت عند المقابلة بين الكوكبين مثلا
من مرور قطر من الاقطار العالم بمركزيهما ان كانا عديمي العرض وذلك لايكون الا في ان واحد كالوصول
لى منتصف المسافة في الحركة الاينية ثم اذا انقضى ذلك الان لم يبق ذلك النقاط ولا الهيئة المرتبة عليه
كيف ولو جوز بقاء ذلك يجوز فليجوز ان للانسان الواحد مدة عمره وضع واحد يتغير عوارضه تارة
بالتدريج فيسمى ذلك التغير حركة في الوضع واخرى دفعة اوبقي على حالة واحدة فيسمى سكونا
فيه والقيام والقعود والاستلقاء وامثالها اسماء لذلك الوضع باعتبار صفاته فلا يكون في جعل
الوضع بل وغيرها من الاجناس العالية لان ما لحقه من الافراد في نوع واحد لاجناس مختلفة
فان قلت مثل ذلك جار في الحركات الفلكية فانا نعلم يقينا ان الدورات ليست واحدة بالعدد
مع جزمنا بان ليس لفلك واحد الا حركة واحدة بالعدد قلت الحركة الواحدة بالعدد التي لفلك
واحد حركته التوسطية وهو واحد غير متعدد لانها انما يتبدل ان لو كانت لها منتهى منقطع عند الوصول
اليه ثم يبتدا منه حركة اخرى ولا منتهى لها الا بحسب الفرض ولا يوجب ذلك انقطاعها في الواقع
كما لا يوجب وصول المتحرك الى منتصف المسافة وانقطاع حركتها والدورات انما هي اجزاء فرضية
لحركتها القطعية كما ان زمان الدورات كذلك اجزاء للزمان فتلك الدورات ليست اشياء متحققة
متعددة بحسب نفس الامر بل اجزاء فرضية لامر واحد قابل لانقسامات غير متناهية تحصل في
الخيال ولنا ان نعبر الدورة الواحدة حركات متعددة بان نقسمها الى قطع البروج والدرج الى غير
ذلك ونعبر زمانها ازمنة متعددة بان نقسمها الى الشهور والايام والساعات كما ان لنا ان نعبر
الدورات المتعددة حركة واحدة كما نعبر وصول كوكب الى نقطة الاعتدال وهو في الاوج الى ان
يصل اليها بهذا الوضع دورة واحدة وزمانها زمانا واحدا كما يعبر مثله المنجمون في القرانات العظمى
بل ليست تلك الدورات في نفس الامر الا مثل وصول المتحرك في الاين الى حدود مسافتها فلا يكون

حركة المتحرك في الاين متعددا باعتبار وصوله الى حدود المسافة وانقسامها بانقسام مسافتها كذلك
لا يكون حركة الفلك متعددا باعتبار وصول النقط المفروضة فيها الى مواضع معينة فنحن لم نعبر الحركة
الواحدة التوسطية باعتبار عوارضها حركات متعددة بل جعلنا الحركة القطعية منقسمة الى اجزائها
الوضعية فلا يرد نقضا على المبحث **السادس** يلزم في الحركة الكمية ان يكون كم واحد بالشخص
تارة ذراعا واخرى مائة ذراع او بالعكس مع بقائه بشخصه وذلك بط لان المتصل الواحد في
نفسه ينعدم بانعدام بعض اجزائه وكذلك بانضياف امر اخر اليه من نوع اجزائه ضرورة تبدل الكل
عند تبدل الجزء وان كان من الاجزاء الوضعية وبالقوة كما في الجسم المتصل من غير فرق سواء كانت
الحركة ازديادا او انتقاصا وايضا يلزم ان لا يكون المقادير الواردة على الشمعة مثلا مختلفة
بحسب الذات فلا يثبت ما بنوا عليه من الحجة الدليل على عدم كونه جزءا للجسم لان الثابت في ان لا يكون
عوارض المقدار جزءا من الجسم لا نفسه **السابع** يلزم ان يكون للمتحرك في الكيف في كيفية
واحدة بالشخص يكون في كل ان فردا من نوع لم يكن فرد اله قبل ذلك الان ولا بعده الا بحسب
نفس الامر وذلك بط لانه يلزم ان يكون تلك الانواع عرضا لا انواعا او نقول يلزم تبدل
الذات مع بقائها واما بحسب الفرض والاعتبار وليس مطابقا لنفس الامر اذ ذلك الشخص في نفسه
فرد من نوع معين من الكيفية وفرضيته من نوع اخر يكون كفرض الانسان فرسا والمادي مجردا
وذلك كما ترى وايضا لا يكون في الاستحالة تبدل الانواع حقيقة فلا يكون لتخصيصها من سائر
الحركات بتبدل الانواع وجه وايضا لا يكون تلك الانواع بالقوة في اذ ليس في قوة شخص
معين من كيفية او غيرها ان يكون فرد النوع اخر على انه لا سبيل الى معرفة الانواع الا من قبل اثارها
ولا شك ان الاثار المرتبة على السخونة الضعيفة التي للمتسخن غير ما يترتب على السخونة القوية
بل نقول نحن نجد تفرقة ضرورية بين تينك الكيفيتين ونحكم ببداهة العقل ان الكيفية الاولى غير الثانية
فلو شكك فيه لارتفع الامان عن الضروريات قال الشيخ في تعليقاته معنى اشتداد السواد هو
ان يشتد الموضوع في سواديته لا ان يشتد السواد في سواديته على انه يبقى منه اصل وانضاف اليه فرع
بل يكون الاول قد بطل وحدث نوع اخر على هذا يجب ان يكون كل سواد موجودا عند الاسود اذ غير الاول
بالنوع وهو في حد ذاته لا يقبل الاشتداد والنقص بل انما يعرض للسواد المعين بحسب الثوب من الخفة

ونفده عنه وكذلك الحال في المزاج فان النوع الاول من المزاج يبطل ويحدث نوع آخر من المزاج
مخالف للاول ومعنى قولنا استند الشي في سواديته انه يتغير الشي في حقيقة السوادية لا في عارض
من عوارض السوادية واذا كان كذلك يكون قد يعبر في الفصل واذ تغير في الفصل يكون قد تغير
في النوع هذا الكلام وهو صريح في ان حركة الاشتداد يكون بتبدل الانواع في الحقيقة دون العوارض
وذلك يوجب تبدل الاشخاص وايضا من جملة دلائلهم على ان المزاج غير النفس ان البدن
يتحرك في الكيفية المزاجية فيتبدل مزاجه مادام حيا والنفس واحد غير متغير فلا يكون المزاج
نفسا فلو كان المتغير عوارض تلك الكيفية دون ذاتها لم يلزم مغايرتها للنفس اذ الباقي منهما
ايضا ذاتها دون عوارضها الخامس اذا لم يتبدل شخص ما فيه الحركة بل عوارضه ولم يخل ذلك
باتصاف الجسم بالحركة لكان حركة المادة في الصورة جايزا بل واقعا فانه قد تتغير عوارض
الصورة بالتدريج فيكون للمادة ح حركة في الصورة على هذا التقدير وما سماه المحقق محيصا عن
الشبهة الموردة على دليل نفي الحركة في الجوهر من ان المتحرك في الكيف مثلا له في ما بين مبداء حركته
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل
بشخصه لابد ان يكون عرضا يقوم محله بدونه لا يتم ح لانه لا يتبدل الافراد على المحل حقيقة
حتى يلزم تقومه بدونه وانما يتبدل عوارض فرد واحد يسمى باعتبار تلك العوارض افرادا و
المحل لا يحتاج الى تلك العوارض في التقوم بل الى معروضها والتوجيه الثاني للجواب ان يكون المراد
ان ذلك الاين الواحد المستمر امر ممتد له هوية اتصالية حسب اتصال الزمان والحركة لا اجزاء له
بالفعل اجزاؤه فرضية كاجزاء سائر الوضعيات يقع في كل جزء فرضي من الزمان جزء فرضي
منه ويكون المراد من تعدد الايون بحسب الفرض بهذا فيكون لوحدة الاين مع تعدده بالفرض
بحسب اجزاء الزمان وجه وجيه وكذا يكون لقوله بل لكل اثنين مفروضين يمكن ان يفرض بينهما
ايون غير متناهية معنى ويكون للمتحرك في الكيف كيفية ممتدة غير قارة متصلة كما ذكر فيما نقل
عنه ويكون معنى قوله ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ان تلك الكيفية جزء
فرضي من تلك الكيفية الممتدة ومعنى قوله ان الانواع المتبدلة انما هي بالقوة ان كل جزء منها
نوع اخر من الكيفية ولما كانت تلك الاجزاء فرضية وبالقوة كانت تلك الانواع التي عين الاجزاء

ايضا

ايضا بالقوة ويؤيد كون مراده هذا ما ذكره في حواشي شرح حكمة العين من ان تلك الكيفية كمسافة
متصلة بذاتها يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية كما عرفت وهكذا الجواب في الباقي ولا يرد شي
مما ذكرنا من الاعتراضات كما لا يخفى وعندي ان هذا الاحتمال اقرب الى الصواب من الاول
وفيه اشكالان الاول ان ما له هوية اتصالية لا يكون شي منها موجودا في الآن فيلزم ان لا يكون
شي من الكيفيات المفروضة في تلك الكيفية الممتدة مثلا موجودا في آن من زمان الحركة فلا يكون الجسم
متصفا فيه بالكيفية وذلك خلاف ما يشاهد بالحس فيلزم ان يرتكب بتحقق الكيفيات الآنية
الغير المتناهية فيها اما مع الالتزام بوجودها في الخارج فيلزم تتالي الآنات او بالقوة بانها بالقوة
وح اما ان يقال ان الاتصاف بها بالقوة ايضا فيلزم ما ذكرنا من المحذور او يقال الاتصاف بالفعل
وان كانت الصفة بالقوة وذلك ايضا باطل لان النسبة لا يكون بالفعل ما دام احد طرفيه بالقوة على انه
يلزم تحقق الاتصافات الآنية وذلك كاف في لزوم تتالي الآنات الثاني ان وجود ما له هوية اتصالية
يحصل على سبيل التدريج غير معقول كما حققه العلامة المحقق ونقلناه فيما سبق فلا يتصور الحركة فيه لان
الحركة كما لا يتحقق بدون المتحرك لا يتحقق بدون ما فيه الحركة اقول ما ذكره المحقق في امتناعه
من الدليل منقوض ببعض الاشياء المعلومة حصولها بالتدريج والحركة فانا اذا ادخلنا مكعبا في الماء
مثلا يحصل السطوح المحيط به من الماء بدخول المكعب فيه فيكون حاصلة بالتدريج وان كان
مجموع السطوح الباقية عند انقطاع الحركة حاصلة في طرف زمانها اقول وبهذا يثبت حركة
الجسم في السطوح والخطوط وان كان قسريا لحركتها في الاجسام التعليمية ولم يعتبروه
بل نقول ما يحصل للساعي والمتخلخل من المقدار ايضا من هذا القبيل وكذا ينتقض
بالاضواء والاضلال الحاصلة لحركة الشمس وغيرها الا ان يدعى حركتها في
المقدار لانها وهمية بل نفس تلك الاضلال والاضواء يتغير في الجسم على
التدريج فيكون الموضوع الحقيقي للحركة ذات الجسم اقول وبذلك
ثبت للجسم حركة في الكيف غير الاستحالة هذا ما سنح لي مع تشتت
الحال وتراكم بواعث الملال والله يقول الحق و
تمت الرسالة هو يهدي السبيل نعم المولى ونعم الوكيل

تم

بالنقاط المفروضة بين تينك النقطتين فلا يكون المماسة الاولى باقية في ذلك الزمان بل زائلة
وايضاً يندفع ما اشتبه على بعض الفضلاء من ان تحقق الحركة بمعنى التوسط في اى حد من حدود المسافة
وفي اى آن اذ لا يتحقق في المبداء ما تمر ولا في شيء من حدود المسافة والا يلزم ان يكون الوصول الى
ذلك الحد عين الابتداء بدون الحركة لانه لما تبين ان من الحصول فيما يتحقق في الزمان دون طرفيه
وان حصول الحركة من هذا القبيل تبين انه ليس في زمان الحركة ان يتعين حدودها لان لكل حد يفرض
فيه يمكن ان يفرض بينه وبين طرفيه حدود غير متناهية يتحقق الحركة في كل منها لاتصال الزمان وقبوله
التجزية الى غير النهاية وكذا ليس في المسافة حد يتعين ينطبق بها مع الزمان وقبولها القسمة كذلك و
لما ثبت ان ما به التماس لا يمكن ان يكون نقاطاً متتالية فليفحص الآن عن انه ماذا يقع حال الدحرجة فنقول
لا يمكن ان يقع التماس بنقاط متتالية وان تحققت واحداً بعد واحد حسب تجدد التماس وانصرامه
ولم يوجد متتالية مترتبة لانه يوجب جواز توهم النقاط المتتالية وكذا يستلزم تتالي الآنات وكل منهما
كاف في اثبات الجزء ولا ان يقع مع نقطة سيالة متشخصة مستمرة من اول الدحرجة الى انتهائها بتبدل في
كل آن بعض عوارضها الوضعية مع بقاء ذاتها بتشخصها كما مر اي من جواب الشبهة العامة لان ذلك يوجب
حركة النقطة بذاتها وهو محال وذلك في نقطة التماس من السطح اظهر منه في نقطة التماس من الكرة وان
لزم المحذور فيهما معاً ولا ان يكون بخطين قارين احدهما مستديرة والاخر مستقيم اذ لا خط في السطح
والكرة بالفعل ولا يكون التماس سبباً لحدوثهما فيهما اذ نحن نعلم يقيناً ان حال ما به المماسة بعد زوالها
كحالها قبل وقوعها فلا خط بالفعل بعدها كما لم يكن قبلها واذا بطل تلك الاحتمالات تعين ان يكون
بخطين غير قارين وهذا هو الحق لان التماس لما كان سبباً لحدوث امر لم يكن قبله وكان حركة
الكرة التي يتبعها التماس امراً متصلاً واحداً في نفس الامر لا جزء فيه بالفعل غير قار لا يجتمع اجزاؤه في
الوجود يجب ان يكون ما به التماس ايضاً كذلك وما هو الا الخط الغير القار والشيخ اورد في الشفاء
فصلاً طويل الذيل لاثبات ان الحركة والزمان متصلان ليس لهما اول جزء ليثبت ان ما به التماس
حال الحركة امر متصل لا يحصل باول جزء منها اول جزء منه حتى يكون نقطة وكان ذلك ان حال ليس يلزم
ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اى حال كان بالنقطة لا غير بل يكون في حال الثبات والسكون
كذلك فاذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم يوجد وقت ما بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم

فتبين ان [illegible]
[illegible]
الحركة من [illegible]
الحركة بمعنى التوسط [illegible]
في الآن [illegible] زمانا
كما [illegible]

اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الان والان لا وجود له بالفعل ولا يتوهمن ان هذا الجواب انما
يتأتى بعد انتفاء الجزء وليس الكلام الا فيه لانه انما يكفي الحكيم ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما به
التماس حال الحركة امرا متصلا غير قار كالحركة فان غاية ما في الباب ان يكون الاتفاق على ان هذا
الاحتمال هو الواقع اقول في هذا الجواب اشكالان الاول ان وجود مثل هذا الامر الغير القار غير
معقول كما بينه الشريف المحقق اخذا من كلام الامام في شرحه للاشارات كيف ولو جاز ذلك لجاز وجود
الحركة بمعنى القطع والزمان مع ان الشيخ ايضا نفاه في الشفاء حيث قال الحركة ان عني به الامر المتصل
المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى وذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدا والمنتهى بل
انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول
قد بطل من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هذا الامر مما لا ذات له قائمة في الاعيان
والثاني انه كما ان للكرة تماسا مع الخط في زمان حركتها عليه كذلك لها مماسة معه في كل آن يفرض في
ذلك الزمان وكما انه يجب ان يكون ما به التماس في الزمان موجودا كذلك يجب ان يكون ما به التماس
في الان موجودا وذلك ليس الا النقط فيجب ان يوجد في ذلك الخط الغير القار نقاط غير متناهية مترتبة
في الوضع بحسب نفس الامر مع كونه محصورا بين حاصرين وذلك محال متتالية كانت او لا قوله ولم
يكن البتة وجب بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع الآن والآن لا وجود
له بالفعل قلت وقوع التماس في الان بحسب نفس الامر كاف في اثبات تلك النقطة سواء كان الآن
موجودا او لا كما ان وقوع التماس في زمان الحركة يكفي في اثبات ذلك الخط ولا يضر بذلك كون الزمان او
الحركة موهوما لا يقال مثل هذا الاشكال وارد على خط يمكن ان يفرض فيه نقاط غير متناهية قلت
الوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية فيكون ما يخرج بسببه من القوة الى الفعل امورا متناهية ابدا
واما العقل فلا يدرك تلك النقاط الغير المتناهية الا على وجه كلي شامل للجميع فلا يخرج بعضه من القوة الى
الفعل امور غير متناهية حيث ما بين في مظانه واما في مبحثنا هذا فلما كان التماس في الان سببا لوجود
النقطة في الخارج وكان التماسات الآنية غير متناهية بحسب لا تناهي الآنات كانت النقط الموجودة في الخارج
ايضا غير متناهية اقول الجواب الحق الذي لا محيد عنه يقتضي تمهيد مقدمة هي ان مبنى هذا الدليل وكثير
من دلائلهم على ثبوت الجزء على ان ما به التماس يجب ان يكون موجودا في الخارج وليس كذلك وما ذكروه

في اثباته من انه لا شبهة من ان الاجسام موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة في العرض و[illegible]
العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزئين بينهما لا ابعاد فينتقل الكلام الى
ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده
ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما
عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع
لا ينقسم اصلا وهو النقطة منظور فيه لانه ان اريد بالامور الموجودة التي بها يقع التماس المعروض
الاولي للتماس فنختار انها ذوات الاجسام المنقسمة في الجهات قوله والا لزم التداخل ثم وانما
يلزم ذلك ان لو كان التماس عارضا لكل واحد من الاجزاء او لبعضها وبالجملة لم لا يجوز ان يعرض
للجميع من حيث هو جميع دون كل واحد من الاجزاء او لبعضها وبالجملة كما يعرض السطح للجسم من حيث
هو جسم لا لجميع اجزائه او لبعضه ولا يلزم من انقسام الجسم في الجهات انقسام السطح فيها لكونه
ساريا في الجهتين دون الجميع كذلك يمكن ان يعرض التماس للجسم من حيث هو لا لجميع الاجزاء او
لبعضها حتى يلزم احد المحذورين المذكورين وهكذا نقول في تماس السطوح بالخطوط والخطوط
بالنقط لا بد لنفي ذلك من دليل وتعيين بعض جهات الجسم للتماس في الاشارة الحسية لا ينافي عروض
التماس له لان ذلك انما نشأ من سريانه في بعض جهات الجسم دون البعض كما في الاطراف فانه يعين
لها ايضا بعض جهاته في الاشارة الحسية لسريانها في تلك الجهة دون غيرها من الجهات واقول
اذا اريد بما به التماس المعروض الاولي للتماس ولم يتوجه هذا المنع على الدليل لزم من ثبوت سطح
في الجسم ثبوت سطوح غير متناهية كل منها معروض للاتحاد والانتهاء الى سطح جوهري لانا نقول
معروض السطح لا يمكن ان يكون امرا منقسما في جميع الجهات والا لزم انقسام السطح في الجهات او كون
المعروض بعض اجزائه ما فرض معروضا وينتقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما ينقسم في جهتين فقط
فيكون سطحا وهكذا نقول في ذلك السطح ايضا فيتسلسل او ينتهي الى سطح جوهري وكذا الحال في الخط والنقطة
والنهج وان اريد بما به التماس الواسطة في ثبوت التماس لموضوعه نختار انه ليس جسما ولا جزءه ولا امرا
موجودا في الخارج قائما بالجسم بل الواسطة فيه كون الجسم بحيث يمكن ان يعرض فيه سطح حتى لو لم يكن
بهذه الحيثية لم يعرض لها التماس وقس عليه تماس السطحين بالخط والخطين بالنقطة وكون [illegible]

الجسم او لم يرا خريا لامور الاعتبارية في نفس الامر او كونه بحيث يمكن ان يتوهم فيه بعض الامور توهما صادقا
مطابقا لما في نفس الامر كالعروض للامور الموجودة في الخارج له غير عزيز الا يرى ان عروض الضوء لوجه
الارض انما هو بسبب محاذاته للاجرام النيرة وعروض الالوان المتخالفة والاضواء المتخالفة لجسم
واحد متصل انما هو لكونه بحيث يمكن ان يتوهم فيه شي غير شي توهما صادقا حتى لو لم يكن الجسم بهذه
الحيثية لم يعرض له تلك الاشياء المتضادة في آن واحد على ان التماس ليس من الموجودات الخارجية
بل من الاضافات المختصة بذوات الاوضاع **واقول** ليت شعري ان من يقول بان ما به التماس
يجب ان يكون موجودا في الخارج لا يقول بوجود ما به المحاذات في الخارج ايضا مع جريان الدليل فيه
بادني تغيير نعم قد يقع التماس بين الاطراف اذا كانت موجودة قبله ولا نزاع لنا فيه وانما النزاع
في ان التماس هل يقتضي وجودها بعد ان لم يكن اولا وان اخذ تلك المقدمة الزامية فنقول ما ذكر
في معرض الدليل تنبيه على وجود الاطراف لا انه دليل عليه ويؤيد ما ذكرنا قول الشارح في حواشيه
على شرح التجريد الجسم اذا انتهى في احد امتداداته فقط كان هناك امر ممتد في الجهتين بالضرورة
والسطح اذا انتهى في احد امتداداته كان هناك امر ممتد في جهة واحدة بالضرورة وكون ما به التماس
موجودا بالفعل انما هو بمعنى التعين والتميز عند العقل نعم قد جعلوا ثبوت الاجسام التعليمية
استدلاليا لكن ايضا مهدا من ذلك وقال في المحاكمات بعد ان بالغ في اختلاف الاعراض
لا يوجب قسمة خارجية في الاجسام والمراد من الفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو
اعم وظاهر ان اختلاف الاعراض كما لا يوجب الانفصال الخارجي في الاجسام كذلك لا يوجبه في الاطراف
وقال في دليل تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين واورد الامام انتقض بمماسة كل كوكب
بنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير
وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها بنقطة الاعتدال وهذه النقوض
ايضا مردودة وهذا في ان نقطة التماس غير موجودة في الخارج كنقطة المسامتة وقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء ان الحدود في المتصل ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل
اما بقطع واما بموافاة محدودة كمماسة او موازاة واما بعرض ومن البين ان ليس العرض والموازاة
سببا لوجود الحدود في الخارج بالفعل بل في الوهم وكذلك المماسة وامثالها فتبين انهم ان قالوا

بوجود

بوجود نقطة التماس بالفعل انما يريدون به الوجود في العقل والفعلية عند الوهم ولما وضح ان تلك
المقدمة التي يبنون دلايلهم عليها لا يمكن ان يؤخذ برهانية ولا الزامية **فاقول** اذا ماست الكرة سطحا
مستويا فالتماس في الحقيقة ليس الا السطح الكرة بنفس ذلك السطح المستوي لكن يتعين بسبب نقطتان
منهما عند الوهم كتعين بعض الحدود ببعض الاعراض الاخر او بعض اجزاء الجسم بما حل فيه ثم اذا تحرك
عليه فالتماس في زمان الدحرجة ايضا بنفس السطحين لكن يتعين ويتميز في الوهم بسببها خط منقوش
في الكرة ومستقيم في السطح المستوي وكذلك يتعين في كل ان يفرض من ذلك نقطتان من ذينك
الخطين فكما لا يمكن ان يفرض انان الا وبينهما زمان كذلك لا يمكن ان يتوهم نقطتان الا وبينهما
خط فيكون حال الكرة والسطح عند التماس كحالهما قبله غايته ان لتوهم تلك النقاط في تلك
الحالة باعث لم يكن قبلها وسبب توهم الخطين عند الدحرجة دون النقاط المتتالية اتصال الحركة
والزمان وهذا الجواب لا ينافي ما نقل عن الشيخ في الشفاء فانه قال فاذا تحركت ماست بالخط في
زمان الحركة وهذه العبارة لا تدل على وجود ذلك الخط لانا بينا ان المراد بما به التماس ما بسبب
صحة توهمه في الجسم يقع التماس فالباء للسببية لا للصلة او يسندون التماس الى السبب ويصفونه
توسعا كما يقولون للاطراف الموهومة ما به المحاذات ومن البين ان محاذاة امر لاخر في الخارج لا يكون
الا مع وجود كل منهما كالمماسة فليس المحاذاة بتلك الاطراف حقيقة وانما يطلقون عليها باحد
المعنيين المذكورين وقوله ولم يوجد البتة وقت بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم صريح
فيما ذكرنا ولا اختصاص لذلك بحال الحركة بل في حال السكون ايضا كذلك نعم سياق الكلام يقتضي ان
يكون التماس بخط في نفس الامر وبالنقطة بحسب التوهم الا ان المحض البليغ اوجب ان يكون التماس
للسطحين في الزمان كما في الان كيف وكون التماس للخطين في الزمان يستلزم وجودهما فيه وذلك
مع لمامر والتماس في الان الان يمتنع بالكلية ونقول ليس فيه تماس بحسب الواقع في الوهم فلا يتحقق
في شي من انات زمان الدحرجة فلا يتحقق في ذلك الزمان ايضا لان التماس ليس زمانيا بمعنى
التدريجي بل هو من الانيات المستمرة في الزمان كالوصول الى المنتهى فيكون زمانيا بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان الا وهو حاصل فيه نعم تماس الخطين تدريجي لا يتحقق في الان على فرض وقوعه وليس
النزاع في ذلك بل في تماس الكرة مع السطح ولا شك انه انما حصل عند انقطاع حركة الكرة الموجودة

الى التماس مع السطح ثم استمر ما دامت الكرة عليه او يقال انه واقع فيه بالنقطتين فيلزم تحقق
النقاط الغير المتناهية و ذلك بط بكما مر او يقال انه واقع فيه بذينك الخطين فيلزم التماس
بالمعدوم اذ لا تحقق لهما في الآن او يقال انه واقع بالسطحين فيثبت المط ولا يحتاج الى اثبات
الخطين للتماس في الزمان **اقول** ويمكن تطبيق ذلك بما نقله الشارح عن ابن سينا في
الجواب وقد ذكره في تعليقاته فيتم من غير قصور فيكون الجواب في عما اورده الشارح قدس سره
بقوله لا يقال ان المماسة حال الحركة بالسطح كما في حال السكون لكن كلما يعرض ان في زمان ما يتغير
ولا يحتاج الى ما ارتكب به الشارح في الجواب عما اورده بقوله لا يقال ثم قال صاحب المواقف
انا نفرض خطا قائما على خط ويمر عليه فانه مماس في مروره جميع اجزاء ذلك والمماسة انما يكون
بنقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط والسطح من خطوط والجسم من سطوح وقال الشارح
المحقق قدس سره ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات
كما سياتي والسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة عرض على آخر مثله
اقول لا يتوقف غرض المصنف على ان الخط متحيز بالذات فان قيام خط على آخر ومروره
عليه بواسطة موضوعه متصور بل واقع وذلك كاف في مقصوده فاي حاجة له الى اثبات
تحركه بالذات فانا اذا وضعنا طرف خط من المكعب على آخر مثله وحركنا المكعب بحيث يمر طرف الخط
على ما وضع عليه او وضعنا راس مخروط على خط او سطح ثم امررناه عليه او وضعنا الكرة على
السطح وامررناها عليه من غير ان يتدحرج يظهر ما ادعاه وقس عليه حركة الخط على السطح كان الملائم
للشارح ان يجيب عنه بما اجاب به عن مثله ونقول ليس التماس الا بنقطة غير متناهية
فكانه انما هرب عنه لكون فساده ههنا اظهر والجواب
الحق ما ذكره فلا نعيده تمت الرسالة
بعون الله
تم

رسالة لاحمد پاشا

ورسالة جر الولاء لمولانا خسرو

وجواب لرسالة الولاء الخسروية لمولانا قاضي زاده

وجواب آخر لرسالة الخسروية لمولانا سنان پاشا

بسم الله الرحمن الرحيم

توجهنا الى جنابك يا واجب الوجود، وقصدنا نحو بابك يا مفيض الخير والجود، واعتصمنا بحولك
يا مبدا كل موجود، وتمسكنا بحبلك يا غاية كل مقصود، افض علينا من نور قدسك يا قاضي
الحاجات، وهب لنا من ضوء موهبتك يا مجيب الدعوات، ووفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك
الغير المتناهي، وارنا بنور هدايتك صور حقايق الاشياء كما هي، وخصص محمدا المبعوث للهداية
الى سواء الطريق بافضل صلواتك، وآله واصحابه المهتدين بانوار الهداية والتوفيق باطيب تحياتك
انك على ما تشاء قدير، وباجابة رجاء المؤملين جدير وبعد فلما جرت العادة من القدم ان تحف
الفقراء الى اولياء النعم، بتحفة على قدر قدرتهم، وهدية على حسب مكنتهم، اردت ان اعرض ذلك
على سدة من لا مثل له في العلى، وله المثل الاعلى، الصاحب الاعظم، والدستور المعظم، ولي الايادي
والنعم، مربي اهل الفضل والحكم، وهو الوزير الفرد في اقباله، الثاقب الاراء في اقواله، اسكندر
اهل التدبير طراً كاسمه، ناظورة الديوان آصف عصره، وان اردت اصفه حق وصفه كنت كمن
يريد السماء بذرعه، فالسكوت عن مدحه مدحه، والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه، وهو الذي عم انعامه
وفشا، الوزير الكبير اسكندر باشا، اوضح الله تعالى غرة العزة بضيائه، ورفع علم العلم باعلائه،
اللهم ايد نصرته واجره، وابد فرصته وعمره، وقهر عدوه، وثبت علوه، فالمأمول من وفور رافته
وكمال مرحمته، ان يعلم ان لا احتصاص للفقير الحقير الآبه، ولا انتساب له الا اليه، والله الميسر للآمال،
وعليه التوكل في جميع الاعمال قال الحكماء في تعليل عدم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا من جهة واحدة
ان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص ثم اعترض عليهم بانه ان اردتم ان الفاعل المستجمع
بشرائط التاثير وارتفاع موانعه الموصوف بالفعل بالفاعلية يوجب وجود المفعول فكذا القابل
المستجمع الموصوف بالفعل بالقابلية يوجب وجود المقبول فلا فرق بينهما وان اردتم ان القابل وحده
لا يوجب وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول في الفاعل وحده فلا فرق ايضا واجيب عن طرفهم
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل في بعض الصور دون القابل
اذ لا يتصور استقلاله وايجابه في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا
فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال قال

الاستاد

الاستاد الفاضل الرومي الشهير بخواجه زاده رح في كتابه المسمى بالتهافت في رد جوابهم ان قولهم الفعل وحده
موجب في الجملة والقبول وحده لا يوجب اصلا ان اريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب
فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان
وامتناعه وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب وهو محال قال العبد الحقير مرادهم به نفي كونه
سببا مستقلا لامكان الوجوب في شيء من الصور كما يصرح قولهم في الجواب اذ لا يتصور استقلال القبول وايجابه
في شيء من الصور ويلزمه منه ان يكون سببا لعدم الوجوب لان القبول على تقدير عدم كونه سببا مستقلا
في كل حال مستلزم عدم بعض اجزاء العلة المستقلة له وعدم ذلك البعض مستلزم عدم امكان الوجوب
ضرورة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فيستلزم القبول امتناع الوجوب لان المستلزم للمستلزم للشيء
مستلزم لذلك الشيء فلا غبار في صحة الترتيب نعم يرد عليهم الاعتراضان المشهوران وروداً ظاهراً
احدهما ان قولهم الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور غير مسلم ضرورة احتياج الفاعل الى العلة
القابلية فلا يصح ترتب قولهم فالفعل وحده موجب في الجملة وثانيهما عدم فايدة لقيد امتناع كون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا بقوله من جهة واحدة لان المتنافيين لا يمكن ان يجتمعا في شيء وان علل الجهتان ضرورة
ان بعد الفاعل لا يجوز اجتماع المتنافيين سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة اللهم ان يقال ان التقييد
ليس قيدا احترازيا بل تحقيقا لامتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا قال الحكماء المنكرون بالقدرة
ان المبدا الاول لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر
الى مرجح ينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السوية فيفتقر الى مرجح آخر
ويلزم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى
الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح قال ذلك الاستاد المحقق في جوابهم في تهافته
انا لا نم ان تعلق القدرة باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو
الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر وذاته تع فاعل لتعلق ارادته
لانه امر ممكن وهو مؤثر فيه ولا يحتاج ذلك التعلق الى تعلق ارادة اخرى لان الموجب اذا اوجد شيئا
بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف به وتعلقه الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بارادته
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل بالنسبة الى الارادة كما لا يلزم بالنسبة الى الفعل

المقدور لا يقال ان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه لتوقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر
داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه على السوية فلا يكون ذلك التعلق فعلا لذلك
المريد اذ الضرورة حاكمة بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل على السوية يمتنع صدوره عنه
الا لمرجح من خارج لانا نقول يلزم التسلسل والقول بان تعلق الارادة الى احد الضدين يحتاج الى مرجح آخر
هو تعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل
في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج قال العبد الحقير هذا الجواب غير معقول لان تلك التعلقات
ليست من الاعتبارية المحضة التي ينقطع بانقطاع اعتبار العقل وفرض الفارض بل من الاعتبارية التي يوجد في
نفس الامر من غير اعتبار الاتصاف بها وايضا يلزم ان يكون الله تعالى فاعلا مختارا في صفاته عند المتكلمين
وهو خلاف متعارفهم لانه تعالى موجب بالذات في صفاته فاعل مختار في افعاله عندهم فجواب ذلك الاستاد
عن طرفهم غير مطابق لمتعارفهم قال الشريف في حاشيته لشرح التجريد في الامور العامة وكما تشخص عند القائل
بان الواجب له تشخص مغاير لماهيته ورده الاستاد المدقق المحقق الشهير بخطيب زاده بقوله لا حاجة للتقييد
بذلك اذ الفلاسفة القائلون بان تشخص الواجب عين ماهيته ارادوا بالتشخص التشخص المخصوص دون المطلق
التشخص فانهم معترفون بان مطلق التشخص زايد على ماهيته تعالى مثل له ولغيره من الجوهر والعرض كالوجود
فكونه من الامور العامة لا ينافي كون التشخص المخصوص عين ماهيته تعالى كما هو مذهبهم قال الاستاد المحقق
الشهير بخواجه زاده في حاشيته لشرح المواقف في جوابه ذهب الحكماء الى ان وجوده تعالى عين ماهيته
على معنى ان ليس له ماهية معروضة للوجود بل ذاته تعالى وجود بحت ليس فيه عارض ومعروض كما في الممكنات
وان تشخصه عين ماهيته على معنى ان ليس له تشخص عارض بل ذاته وجود بحيث يتميز بنفسه عن ساير
الاشياء الا بالتشخص وكذا كقولهم صفاته عين ماهيته وغرضهم من هذا نفي الصفات وسيرد عليه ما يرد
على الصفات فاعلم ان الماهية اذا اطلقت وخصوصا في مقابلة الوجود يراد بها ما يصلح ان يكون معروضا
للوجود والعدم والتشخص يراد به ما ينضم الى الماهية الموجودة ويجعله شخصا وهذان المعنيان يعمان لجميع
اقسام الموجود عند المتكلمين لان وجوده تعالى وكذا تشخصه زايد عليه فله ماهية معروضة للوجود وتشخص عارض
له واما عند الحكماء فليس له ماهية معروضة للوجود وتشخص عارض له فلا يكونان عندهم من الامور العامة
الشاملة لجميع الموجودات قال العبد الحقير ان الوجود المخصوص على تقدير كونه عينا لماهيته تعالى يكون فرد

فرد المطلق الوجود معروضا له كذلك التشخص المخصوص على تقدير كونه عينا لماهيته تعالى يكون فرد المطلق التشخص
معروضا له والا يلزم نفي التشخص المخصوص والمطلق عن الوجود الخارجي الذي هو وجود خاص واجبي عين ذاته
تعالى وهو مناف للقاعدة المقررة عندهم هي ان الجزئية الحقيقية تستلزم التشخص وان كان ذلك التشخص
عين الجزئي الحقيقي كالتشخص المخصوص فانه جزئي حقيقي متميز بذاته غير محتاج في تميزه عن جميع التشخصات
الى تشخص آخر وفرد لمطلق التشخص ومعلوم بالبداهة ان الامتياز بدون التشخص لا يفيد الجزئي
الحقيقي وكذا مناف لقاعدة اخرى مقررة عندهم هي ان كل موجود فهو متشخص في نفسه وان كان
ذلك التشخص عين الموجود فبهاتان القاعدتان المقررتان عندهم لا يندفع اعتراض الاستاد المدقق
الشهير بخطيب زاده عن كلام الشريف وتخصيص القاعدة الكلية في العلوم العقلية غير معتبر الا بالاضطرار
ولا اضطرار ولا مانع ههنا نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك بين المبدا والمنتهى حالة مخصوصة
معلومة بمعاونة الحس وصفة تشخصه من مبدا المسافة الى منتهاها مستمرة باعتبار ذاتها سيالة
باعتبار اختلاف نسبها الى حدود المسافة وتسمى هذه الحركة بمعنى التوسط فباعتبار استمرارها وسيلانها
تفعل امرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه اجزاء
امتنع ان يوجد تلك مقابل كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا ويسمى هذا الامر الممتد الحركة بمعنى
القطع والاول موجود في الخارج بداهة بخلاف الثاني فكما ان الحركة يقال لمعنيين كذلك الزمان
يقال لامرين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما امر متصل مطابق
للحركة بمعنى القطع مرتسم في الخيال ويعلم ان ذلك الامر المرتسم لو فرض وجوده لامتنع اجتماع
اجزائه معا ويعلم بالضرورة ان ذلك الامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج امر مستمر
غير مستقر ولما كان ذلك الامتداد ظاهرا دالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه
وبحث عن احواله قال الاستاد المحقق في تهافته ولقائل ان يقول لا نم ان الامتداد الخيالي
لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر لم لا يجوز ان يحصل لامر في الخيال ابتداء من
غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك
الامتداد كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك فهو ممنوع ودعوى
الضرورة غير مسموعة قال العبد الحقير في حصول ذلك الامر الخيالي بدون الامر البسيط

تامل لان حصول الامر البسيط في المتحرك ضروري وانكاره مكابرة كحصول الامر الخارجي في القطرة النازلة والشعلة
والفرق بين المتحرك وبين القطرة والشعلة بان يكون الامر الخارجي موجودا وسببا للامر الخيالي فيهما
ولا يكون الامر البسيط موجودا فضلا عن سببه للامر الخيالي في المتحرك غير معقول لان الشريف
قال في شرحه للمواقف ان الامتداد الخيالي لا يرتسم في الخيال منه امر معدوم بالضرورة لانا نعلم ان في
الامتداد المرتسم بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها مقابل كما كان
بعضها متقدما على بعض كما صرحه ارسطاطاليس ولكن يكون الامتداد الخيالي كذلك الا اذا كان في الخارج
شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد نقل الشريف
في شرحه للمواقف من طرف النافين للكلام النفسي وجهين الاول لو كان الامر والخبر في الازل ولا مامور
ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله تعالى وتقدس والثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى
جميع المتعلقات كالعلم في ان تعلقه لمتعلقاته يكون لذاته والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما
هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه لانه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده
احد في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل انه غير ممكن لان وجود بدون من يطلبه منه ممتنع قال العبد الفقير فعلى هذا يلزم ان لا يامر النبي
صلى الله عليه وسلم بشيء ولا ينهانا عنه بل يعزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح والمقصود
ان يأمر حال الوجود مطلقا لا حال العدم فلا سفه فيه اصلا لا وجود المامور في علم الآمر كاف في الامر والنهي
وقس البواقي عليه قال صاحب الوسيط في تفسير قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى قال ابن
عباس اذا تكلمتم وشهدتم فقولوا الحق ولو كان ذا قربى ولو كان المشهود له او عليه ولدك او قرابتك
قال العبد الفقير هذا مخالف لما ذكر في كتب الفروع من ان شهادة الاب للابن لا تقبل لقوله عليه السلام
لا تقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة الآية ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل
فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة
تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا ومما فيه دليل على
الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام مسوق لحفظ القرآن كله ومنه قوله تعالى من المسجد الحرام

الحرام الى المسجد الاقصى لوقوع العلم بانه لا يسرى به الى بيت المقدس من غير ان يدخله وقوله
الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ كافة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها وعن النبي عليه السلام كان
يدير الماء على مرفقيه قال العبد الفقير يفهم من كلام الكشاف صراحة ان الدخول والخروج انما هو بسبب
الدليل اما لو عدم الدليل عليهما فيكونان بسبب الاحتياط والمتيقن واما بسبب كون ما بعد الى
جنسا لما قبلها او غير جنس فلا يفهم وابو حنيفة يقول في قول من قال اكلت السمكة الى نصفها او رأسها ان
النصف والرأس لا يدخلان في السمكة وفي من حلف لا اكلمه الى غد ان الغد يدخل في التكلم فعلم من
قوله هذا ان كون ما بعد الى جنسا او جنسا لما قبلها لا يفيد الدخول وعدمه فعلى ما ذكر ظهر التشويش
في كلام صدر الشريعة قال الشريف في حاشيته لشرح التجريد ان استلزام العلم بامكان الشيء
العلم بالافتقار الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان علة للحاجة قال العبد الفقير هذا منقوض بالملزوم المستلزم
تصوره تصور لازمه البين بمعنى الاخص بل يصدقه مع ان وجود الملزوم ليس علة للازمه البين بمعنى الاخص
ويرد البعض ايضا باستلزام المعصية عكسها والفقهاء كلهم فرقوا بين البيع والنكاح بان الواحد يتولى طرفي
النكاح ولا يتولى طرفي البيع حتى قالوا اذا قيل لك زوجني فقلت زوجت كان قولك زوجت
ايجابا وقبولا بخلاف البيع فانه لا ينعقد البيع بقولك بعت ولا يكون هذا ايجابا وقبولا الا بان
تقول اشتريت قال العبد الفقير هذا الفرق غير سديد لانه يلزم ان لا ينعقد البيع في صورة من كتب
الى رجل بعني عبدك بالف فقال بعت مع انه ينعقد البيع بقوله بعت لانه
قال ابن البزازي من كتب الى رجل بعني عبدك بالف
فقال بعت جاز العقد فالفرق المشهور المذكور
في الهداية وصدر الشريعة وساير
كتب الفروع غير تام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم احكام الشرايع المبين وعظم قدر من فقهه في الدين والصلوة والسلام على
من ايده بالكتاب المبين سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين اما بعد فان ملوك هذه المملكة
خلد الله ايام دولة خلفهم وافاض سبحانه الرحمة والغفران على سلفهم كما فاقوا على ملوك

رسالة في مسئلة جراب النورة
للمولى محمد بن ... المشتهر
بمولانا خسرو

سائر الممالك باسقاط فرض الجهاد عنهم بمباشرتهم المعارك فاق ايضا هذه المملكة على سائرها لكونها موضع الجهاد ومع الكفار الفجار ذوى الشقاق والفساد ولذلك كثرت فيها السبايا والارقاء فكثرت بالضرورة المحررون والعتقاء فكثرت فيهم قضية الولاء وشاعت وانتشرت قصته وذاعت بخلاف سائر الممالك والديار حيث لم يشتهر فيها مثل هذه الاشتهار ولذا لم يبسط القول فى مباحثه علما وما فى كتبهم المشهورة ولم يقع فيها كسائر المباحث مفصلة مشروحة كالبحث عن تولد من حرة الاصل والعتيق فانها لكثرة وقوعه كان الحرى بالتعرض له والتحقيق ومع ذلك لم يتعرضوا الحكم لفظا واثباتا الا قليلا ولذا ضل ابناء الزمان فيه منهجا وسبيلا حيث جعلوا جانب الاب مطمح النظر ولم يدروا ما فى ترك جانب الام من الضرر واكتفوا فى ثبوت العتق على الشهادة بالاشتهاد والسماع ولم يقفوا على ما فى ذلك من مخالفة الجمهور بل الاجماع ولكن من قصد عموم النفع من العلماء العظام تعرضوا لما هو المقصد الاصلى والمرام فمنهم من عبر عنه بعبارة دالة قطعا عليه ومنهم من اراده بما هو فى بحث رده اليه ومنهم من ذكره بما هو فى خلافه ط لكن يحتجب عرفه عنه لما اوجبه من دليل بابهر من الناس من اخطاء وخبط حيث خلط الصواب بالخطاء والغلط محق السنة على فساد كلام واظهار مخالفته للرواية والدراية والرواية ولاجرم حررت رسالة فى هذا الباب مستظهرا بالملك الملهم للصواب ورتبتها وهذبتها على احسن ترتيب والطف تهذيب حيث اشتملت على مقدمة ومقصد وفصل وترتيب اما المقدمة ففى امور يتوقف عليها المباحث الآتية منها ان حر الاصل فى اصطلاح الفقهاء يستعمل فى معنيين احدهما من لم يجر عليه نفسه رق بل تولد من معتقة بعد مضى ستة اشهر من وقت النكاح والعلوق او من فى اصله رقيق والثانى من لا يكون فى اصله رقيق اصلا ومنها ان الولاء كما صرح به صاحب الهداية وغيره مبنى على زوال الملك ولهذا قالوا لا تقبل فيه الشهادة بالتسامع كما فى العتق وزواله فرع ثبوته وثبوته على الولد يكون من جهة الام كما تقرر ان الولد يتبع الام فى الرق والحرية ولا يسرى ملك الاب الى الولد فلا يكون زواله عن الولد الا من قبل معتق الام وعصبته فى حكمه فاذا لم يكن فى جانب الام رق لا يتصور على الولد ولاء ومنها ان اللفظ اذا كان قطعيا فى معنى وجب ان يحمل عليه الا المحتمل له ولغيره لا سيما فى الروايات ومنها ان المطلق يحمل على المقيد فى الروايات ولهذا ترى مطلقات المتون كالكنز وغيره يقيدها الشراح وان كان

كان الشارح هو الملتمس كما فى الكافى وغيره المقصد من نقل روايات يعول عليها وايراد مباحث يعلى بها منها ما ذكره الشيخ علاء الدين ابو بكر الكاشانى فى البدائع وهو كتاب يعول عليه الفضلاء المحققون كالامام مفتى مصر والشام ابى عبد الله السروجى حتى قال فى شرحه للهداية ذكر صاحب المحيط ان السنة فى الطهارة وكذا فى البدائع والتحفة والقنية ووافقهم على ذلك صاحب الهداية حيث قال ومن شرائط ثبوت الولاء ان لا يكون الام حرة اصلية فان كانت فلا ولاء لاحد على ولدها وان كان الاب معتقا لما ذكرنا ان الولد يتبع الام فى الرق والحرية ولا ولاء لاحد على امه فلا ولاء على ولدها فان كانت الام معتقة والاب معتقا فالولد يتبع الاب فى الولاء فيكون ولاؤه لموالى الاب لا لموالى الام لان الولاء كالنسب فالاصل فى النسب هو الاب اقول يحتمل ان اراد بحرة الاصل الحرة لا الاصلية بالمعنى الثانى بقرينة قوله ولا ولاء لاحد على امه فقد عرف ان الولاء مبنى على زوال الملك وزوال الملك بالواسطة لا يكون الا من قبل الام فاذا كانت حرة الاصل بهذا المعنى لم يثبت على الولد ملك فلا يثبت عليه ولاء فان قيل بهذا البعض ان لا يثبت عليه الولاء الا من قبل الام حتى لو كان فى الجانبين رق لوجب ان يكون الولاء لقوم الام دون الاب وقد صرح بخلافه حيث قال فالولد يتبع الام فى الولاء قلنا معنى كون الولد تابعا للام فى الرق والحرية ان يكون كذلك لكن لما ثبت فى كل من الطرفين ضعف بابتداء شرف الحرية اعتبر حدوث الولاء بحكم النسب فرجح جانب الاب فالحاصل ان فى هذا الباب شيئا اصلان بحسب العمل لكل منهما بقدر الامكان احدهما ان الولد يتبع الام فى الرق والحرية والثانى الولاء بحكم النسب فان لم يكن فى جانب الام رق يتبعها الولد فلا يثبت عليه الولاء لانه من اثار الرق وان كان فى الجانبين رق يعتبر جهة النسب وينصر الولاء لجانب الاب وهذا ما قال فى الهداية ولو كان الابوان معتقين فالنسبة الى قوم الاب لانهما استويا والترجيح لجانبه بالنسب او لان النصرة به اكثر حتى لو كان نسب الاب ضعيفا بان يكون عجميا والام معتقة كان الولاء لقوم الام عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله كما ذكر ايضا فى الهداية وغيره ومنها ما ذكر الشيخ رشيد الدين محمد النيسابورى فى شرح قول الكلمة وان اختصم موالى الاب وموالى الام ولاية معتقا فهو لموالى الام قضاء بالعجز حيث قال اراد بهذا ان يكون الام مولاة لانها لو كانت حرة الاصل لما ثبت على الولد ولاء ومنها كان احد الابوين حر الاصل لا يكون على الولد المولود منهما ولاء

لان الام اذا كانت حرة الاصل فالولد حر تبعا لها والاب ان كان حر الاصل فالولد تبعه في النسب
والولاء لحمة كلحمة النسب والمراد بقولنا حر الاصل ان يكون عربيا لان العرب لم يجر عليه رق اقول
انما قول والمراد بقولنا حر الاصل الخ لانه لما اطلق القول بان الاب اذا كان حر الاصل فالولد
تبعه في النسب ورد عليه انه يصح ان يكون الولد تابعا للاب في حر الاصل ولا يكون عليه ولاء
لقوم الام اذا كانت معتقة وهو خلاف ما صرح به في الهداية وغيره فاراد رفعه بان المراد بكون الاب
حر الاصل ان يكون عربيا قوي النسب لان العرب لم يجر عليه رق لشرفهم اذ ليس جلسهم الا
السيف او الاسلام فان قيل لم يعتبر العربية في جانب الام قلنا لان المقصود من اعتبارها تقوية النسب
ولا نسب في جانب الام ليعتبر تقويته لا يقال قوله اراد بهذا ان يكون الام مولاة يخالف
كلام صاحب الهداية حيث قال في تقرير اصل هذه المسئلة قبل قوله وان اعتق موالي الام وموالي
الاب الخ وان مات المكاتب وله ولد من حرة وترك دينا وفاء بكتابته الخ فان كون الام مولاة ينافي
لكونها حرة لانا نقول لا مخالفة لان المولاة اما معتقة وعلى التقديرين يصدق عليها الحرة وان لم يصدق
الحرة الاصلية بالمعنى الثاني المذكور في المقدمة ومنها ما قال الامام شمس الائمة السرخسي في وجيز المحيط
ان كانت الام حرة والاب معتقا فلا ولاء على الولد اقول لم يرد بالحرة الحرة مطلقا لان هذا الحكم لا يستقيم
الا في بعض افراده وهو الحرة الاصلية بالمعنى الثاني لا الحرة الاصلية بالمعنى الاول والا لم يصح الحكم بعدم
الولاء على الولد لما عرفت ان الولاء حينئذ يكون لقوم الاب بل اراد الحرة الاصلية بالمعنى الثاني لما سبق من العبارتين
القطعيتين في هذا المعنى وقد عرفت ان ما هو ظني معنى ومطلق يجب رده الى ما هو قطعي فيه ولعقد
ومنها ما ذكره الشيخ ابو محمود مسعود ابن حسن في مختصره المشتهر بالمسعودي حيث قال من كان حر الام
لا ولاء عليه لاحد فله ان يوالي من شاء اقول بهذا انضباط فما ذكرنا ومطلق يجب رده الى ما هو
قطعي فيه ومعتمد على ما سبق واما الفضل في ايراد ما روي وبين الظاهر مخالف لما مر من الحق البات
وبيان عدم المخالفة في الحقيقة بالنسبة على ما سبق من الدعوى منه ما قال في المنية الولد وان علق حر
الاصل بان كانت امه حرة اصلية او عارضية يجوز ان يثبت عليه ولاء اما الولاء لقوم الاب او لقوم
الام ثم قال ان كان الاب حر الاصل لا ولاء لقوم الاب وكذا ان كانت الام حرة الاصل لا ولاء
لقوم الاب لان حر الاصل لم يجر عليه عتق ولا يثبت الولاء اقول المساد من ظاهره ان الام اذا كانت

كانت حرة الاصل مطلقا جاز ان يثبت على ولدها الولاء وليس كذلك بل المراد بالحرة الاصلية هنا الحرة
الاصلية بالمعنى الاول المذكور في المقدمة بقرينة انه جعل الولد المتولد من حرة عارضية وهي المعتقة حر الاصل
ثم جعل الحرة الاصلية مقابلة للعارضية فلا مخالفة بينه وبين ما سبق من الحكم مقصوره كون الولاء لقوم الاب
جائز ان كان في نسب الاب رقيق والولد ولد من معتقة او حر ولد مرقوق ومقصوره كون الولاء لقوم الام
ما اذا كان الاب نبطيا حر الاصل تزوج بمعتقة انسان او من ولدت من معتقة فان ولاء الولد في
الاول لقوم الاب اتفاقا وفي الثاني لقوم الام عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما شرعا قال في النهاية شرح
الهداية وكذا في الكافي وشرح النافع الولاء شرعا عبارة التناصر والعاصر علة الارث والعقل وهما
بالرجال دون النساء واقتضى قوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب يدل على الاختصاص بالرجال لان
النسب انما يكون الى الآباء واما نسب الولد الى الام اذا كان الاب عبدا ليس الا فاذا زال الرق
انقطع النسب الى الام سواء كانت حرة اصلية او عارضية بلا خلاف كولد الملاعنة اذا اكذب الملاعن نفسه
انقطع النسب الى الام وصار منسوبا الى الاب فقول الولاء بسبب عن زوال الملك وهو عبارة عن التناصر
شرعا ولا تناصر من طرف النساء واتفقوا على ان الارث والعقل معلولا التناصر والنسب وهما من خواص
الرجال فلا دخل لحرية الاصل في الام وعدمها في ذلك ولان زوال الملك له دخل في الارث كذا في النهاية
والكافي بل هو سبب للولاء الذي هو التناصر شرعا وهو علة الارث والعقل فان قلت موالي الاب
ليس لهم ملك على الولد فاي علاقة بينهم وبينه حتى استحقوا ارثه قلت بعد ما اشرنا الى ان الولاء شرعا
هو التناصر وان التناصر علة الارث فلا وجه لهذا السؤال وكالعرض ايضا بالحرية العارضية وان الولد
تابع لها في الحرية ولا ملك لموالي الاب عليه ولهم ولاء باعتراف الخصم والتحقيق ان هذا كما يقول
اهل المنطق ا علة لب و ب علة لج فا علة بين الف وج ولا تاثير وان كان علة لعلته مكذا ههنا
زوال الملك علة للولاء وهو التناصر وهو علة الارث والنسب الى الاباء قال في النهاية ومثله
في الكافي في الولد المتولد من الحرة المولود جزء من اجزائها منفصل عنها حر الام الولاء كالنسب والولد ينسب
الى ابيه في النسب وكذلك في الولاء ينسب الى من ينسب اليه ابوه والاب بعد العتق ينسب بالولاء
الى معتقه فكذلك الابن ولم يفرقوا بين الحرة اصالة وغيرها فقد طلعت الشمس لذي المنفسح واضمحل كل
تخيله والعجب انه نقل عن بعض شروح الجامع الصغير انه قال اذا كان اخ عناج هذا الشرح ثم قال

هذا كلام باطل لمخالفته الدراية والرواية الصحيحة اما درايته فلتلك الاوهام التي ظهر بطلانها والرواية الصحيحة
ما سطر في البدايع ان حر الاصل لا ولاء لموالي الاب عليها وهو كتاب كالصفآ ولو سلم وجود ما ذكره
كانت رواية شاذة لا يعتد بها ولفظ البدايع يدل على ان وضع هذا الكتاب للمسايل الغريبة كما نطق به
وكان قد قدم في المقدمة ان مطلق الرواية يحمول على المقيد فكان الواجب عليه ان يحمل مطلقات الروايات
على المقيد في شرح الجامع الصغير ولا يخترع اصطلاحا على ان حر الاصل قسمان او يتوقف فان نقل البدايع
لو صح فكل قدح يعارض نقل شرح الجامع فاي دليل دل على بطلان هذا وصحة ذاك والعجب
من هذا انه نقل عبارة المنية وهي قوله الولد وان علق حر الاصل بان كانت امه حرة اصلية
او عارضة يجوز ان يثبت عليه الولاء الى قوله فلا يثبت الولاء هذه عبارته كما نقلها ثم قال
الحرة الاصلية هنا بالمعنى الاول المذكور في المقدمة والمعنى عبارة عن الحرة العارضية بدليل انه جعل
الولد المتولد من الحرة العارضة حر الاصل فلا حاجة له بينه وبين ما سبق من الحجج هذا كلامه في توجيه ما نقله
لئلا يخالف ما قدمه وانا اقول ما اليق بهذا ان يقال حفظت شيئا وغابت عنك اشيا اما اولا
فلان الحرة الاصلية هنا مذكورة في مقابلة الحرة العارضة المذكورتان معا واذا احمل الحرة الاصلية على ذلك
فما معنى ذكر العارضة بعدها او كيف يصح قول المنية في التعليل لقوله لا ولاء لقوم الام اذا كانت
حرة اصلية لان حر الاصل لم يجر عليه عتق ولا ولاء وانما اوقعه في هذه الورطة انه فهم من قول المنية
ان الولد وان علق حر الاصل بان تولد من حرة اصلية او عارضية ان المتولد من الحرة العارضة
يطلق عليه الاصل ولم يدر ان معنى ذلك ان الولد تبع امه ولم تحته رق بدليل ما ذكر بعد من
ان حر الاصل من لم يجر عليه عتق والذي يقطع دابر شبهته ما ذكره البزازي في الحادي عشر في دعوى
الرق والحرية لو ادعى الحرية الاصلية ثم ادعى العتق العارض يقبل ولا يمنع التناقض صحة الدعوى
ولا شك ان التناقض انما يتصور اذا كان معنى الحرية الاصلية واحدا واظهر منه ما فرعه الفقهاء على
القاعدة من ان الحرية الاصلية لا يشترط فيها الدعوى بلا خلاف عند الامام ويشترط في العارضة
ثم بعد اللتيا واللتي لم يسلم ان الحرية الاصلية يقال بين الفقهاء بالمعنيين فاي فايدة له في هذا
فانه جعل علة الارث زوال الملك وقد ناقضه بان زوال الملك علة الولاء والولاء شرعا
عبارة عن التناصر والتناصر علة الارث والعقل باطباق الفقهاء حتى قالوا في ابواب المعاقل ان

ان الام وان كانت حرة اصلية باي معنى كانت كان العقل على موالي الاب بلا خلاف والعقل
والارث فرقدان وان شئت قل توأمان ونقلنا عن النهاية اما الولد منسوب الى امه في الولاء
كما في النسب فولاؤه لمن كان له ولاء ابيه ولا يلزم حط ما لكه موالي الاب على الابن سواء كانت امه
حرة عارضة او اصلية او اصلية لعلق الولد الولد حرا او حر بعد الولاد على اي وجه كان
لا يخالف في هذا احد من ارباب المذاهب من عهد الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
الى يومنا هذا فاذا وهم كلام شارح صار فيما بعد عما هو فيه وشاع
المراد فيه بحث يقصر نصا محكما بل يبقى لدى ذي مسكر جمال
ويهم م

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد فقد وقفنا على رسالة انشأها بعض الفضلاء في مسئلة الارث بالولاء نسب فيها علماء الزمان
الى الضلال عن نهج الحق وزعم انه سبق الكل كل السبق ولم يدر انه في فيافي التخيل تاه وفي كل ما سطره
ساه ولاه فنبض منا اذ تاملنا ما عرق الحمية لحماية الدين وكشف الظلام عن غرة الصبح المسفر بقواطع
الرواية وسواطع الدراية بحيث يظهر الشمس لذي المعنى ولا يبقى في البين مجال القولين هذا
واشير اولا الى ما وقع منه قبل شروعه فيما اصدوه من ذلك انه قال ملوك بني المملكة فاقوا
سائر الملوك باسقاطهم فرض الجهاد عن سائر الملوك بهذا كلامه ومع كونه صادرا عنه رياء باطل في
نفسه اذ قيام طائفة بالجهاد في قطر لا يسقط عمن في ساير الاقطار وانما وهم من قول علماء الاصول
ان فرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض وانما قالوا بهذا ردا على من قال انه واجب على
واحد لا بعينه واراد وا بالكل الذي يتصور لهم القيام به كالجواب للسلام فانه واجب على كل من كان
حاضرا لا على كل من في الدنيا وقس عليه غسل الميت والصلوة عليه ودفنه ومن ذلك ما قال معترضا
على القوم اكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة والسماع ولم يقفوا على ما في ذلك من مخالفة الجمهور بل
الاجماع وهذا الذي قاله مع ركاكة لفظه لا حق العبارة ان يقول اكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة
والسماع ولم يقفوا على ما في ذلك من مخالفة الجمهور بل الاجماع وهذا الذي قاله مع ركاكة لفظه لا حق العبارة
ان يقول اكتفوا في ثبوت العتق بالاشتهار والتسامع خطاء في نفسه قال الاستروشني والعمادي ذكر

رسالة في جواب رسالة مولانا خسرو في جر الولاء لمولانا قاضي زاده

شمس الايمه ان الشهادة على العتق مختلف فيها وكذا الولاء فاين الاجماع واين الجمهور وقد ذكر انه
قال يشير الى المسئلة التي هو بصدد ها معرضا على القوم جعلوا جانب الاب مطمح النظر ولم يروا ما في جانب
الام من الضرر وهذا صريح في انه جعل جانب الام في مسئلة الولاء مراعى وهذا مخالف للحديث واجماع
الفقهاء على ان جانب الام لا يراعى فيها الا عند الضرورة كما سنحققه اذا شرعنا في تحرير المسئلة ان شاء الله
وهذا اوان الشروع في المسئلة وتحرير اوان محل النزاع ثم نذكر ما عول عليه في زعمه ثم نقدم مقدمات
لا يخالف فيها احد من العقلاء فضلا عن العلماء زعم هذا الفاضل ان الام اذا كانت حرة اصلية بان لم يمسها
ولا احد اصولها رق لا ولاء على ولدها وان كان الاب معتقا والذي عول عليه في ذكر امور احدها ان بناء
الولاء على زوال الملك لانه سببه وزوال الملك فرع ثبوته ولا ثبوت ملك على الولد الا من طرف
الام لان الولد يتبع الام في الرق والحرية واذا كانت الام حرة الاصل بان لم يمسها ولا احد اصولها رق
ولا ملك على الولد من طرف الاب فلا ولاء لان سببه زوال الملك وتوجه عليه ان العلماء ذكروا
في مسئلة الولاء ان الام وان كانت حرة الاصل الولاء لموالي الاب تقدم مقدمة هي ان حرة الاصل عند
الفقهاء على قسمين احدهما ان لا يمسها ولا احد اصولها الرق والاخر ان يكون العتق طاريا عليها
او على احد اصولها تحت اثبتوا الولاء مع حرة الاصل ارادوا المعنى الثاني اعني العتق الطاري هذا الذي ذكرناه
مدار قوله ونحن نقول الاصل في ثبوت الولاء حديثان لا غير الاول قوله ع الولاء لمن اعتق قاله
عند اشتراء ام المؤمنين عائشة رض عن الصديق الاكبر بريرة وقد شرط من باعها ان لا يكون الولاء له رواه
مسلم والبخاري والحديث الثاني قوله ع الولاء لحمة كلحمة النسب رواه ابن الاثير في النهاية وغيره
اما الحديث الاول فاتفق اهل الحديث على ان من فيه عام في كل معتق وهو من عموم المجاز اذ لا يشترط
مباشرة الاعتاق بل اذا اعتق انما يسري اثر الولاء اي الارث بالولاء في ذرية المعتق مهما سفلوا
كما انه يسري الى الوارثية في عصبات المعتق كيف كانوا اصولا او فروعا او في الحواشي وعلى هذا اطباق الفقهاء
من ساير المذاهب معلوم عند كل احد ولم يشترط احد ان اخذ الارث شرطه ان لا يكون الام حرة اصلية
والحديث الثاني الولاء لحمة كلحمة النسب قال في نهاية الحديث في شرح الهداية اعني النهاية معناه ان اشتباك
الولاء في الاصول والفروع يشبه اشتباك النسب واختلاطه حتى يصير كالشيء الواحد من شدة المخالطة كالثوب
المنسوج من السداء واللحمة لان الكلام من الاستعارة المكنية قال ابن الاثير وروي كلحمة الثوب وهذا يسمه

سه لا استعارة وقال وروي بفتح اللام وضمه وكان القياس ان يكون الف الحديث ايضا مشاركات الالف
وهو قوله ع ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن الحديث قال المرتضى المحقق في شرح الفرائض هذا الحديث
وان كان فيه شذوذ والا انه تاكد بما روي عن صحابة الصحابة فصار كالمشهور فان قلت روي بعض شراح الهداية
ان ابن مسعود وشريحا والنخعي وهو المروي عن ابي يوسف رح قالوا ان حكم الولاء حكم الميراث قلت لعله
لم يبلغ حديث هولاء لكن الذي رواه المرتضى المحقق في شرح الفرائض ان مذهب ابن مسعود رض موافق لهذا
ولعله اطلع الحديث بعد ذلك واذا تقرر هذا فلنشرع في بطلان ما استدل به قوله الولاء سببه زوال الملك
مسلم اذ مع الرق لا يعقل الولاء وقوله الولد يتبع الام في الرق والحرية مسلم وكذا قوله ولا ملك للاب
على الولد مسلم قوله واذا لم يكن من جانب الاب ملك فلا يتصور على الولد ولاء هذه المقدمة غير لازمة
لما تقدمها وبيان عدم اللزوم يتوقف على معرفة الولاء لغة وشرعا اما لغة فهو القرب مصدر ولي بمعنى قرب
واما حر الاصل وحرة الاصل في قوله ان كان الاب حر الاصل فعلى وجهين فمحمول على المعنى الثاني المذكور في
المقدمة فكانه رح اراد البيان للاصطلاح وقصد التنبيه على التوفيق بين الروايات والاصطلاح ومنه
ما قال في التاتارخانية ولو شهدا ان اب المدعي هذا اعتق اب الميت هذا وهو يملكه ثم مات المعتق
وترك ابنه هذا وهو المدعي ثم مات المعتق وترك ابنه وهو الميت وهو ولد من امراته حرة قضى بالميراث
للمدعي اقول مراده ايضا بامراة حرة الحرة الاصلية بالمعنى الاول فلا يخالف بما سبق من الحق واما المذهب
فمحل ما ذكر في بعض كتب على ظهر شرح الجامع الصغير للعتابي وايراد ما يرد عليه فانه قال فيه
ولو كان ابواه عربيين فلا ولاء على الولد لاحد لان العرب حر الاصل لانه استرقاق عليهم وكذا اذا كانا
نبطيين حرين من الاصل وكذلك اذا كان الاب عربيا او نبطيا وهو حر الاصل والام معتقة لا ولاء على
الولد لانه يتبع الام واذا كانت الام عربية والاب معتق او نبطي اسلم ووالى رجلا او كانا معتقين والكل
مولى الموالي الاب لان الولد يتبع الاب في الولاء كما في النسب انما الخلاف فيما اذا كانت الام معتقة والاب
مولى الموالاة اقول فيه بحث اما اولا فلان ضم النبطي الى العربي في قوله وكذلك اذا كان الاب عربيا
او نبطيا وهو حر الاصل والام معتقة لا ولاء على الولد غير صحيح لوجهين الاول انه مخالف للرواية حيث
قال في المبسوط وغيره اذا كانت الام معتقة انسان والاب حر مسلم نبطي لم يعتقه احد فالولد مولى لموالي
الام في قول ابي حنيفة ومحمد رح وكذلك ان كان الاب والى رجلا وعند ابي يوسف في الفصلين لا يكون

مولى لموالى الام ولكنه منسوب الى قوم ابيه والثاني انه مخالف للهداية لما عرفت ان الولد يتبع الام في الرق و
الحرية وان الولاء مبني على زوال الملك فالام اذا كانت معتقة كان الولد تابعا لها في زوال الملك وثبوت الولاء له
بالواسطة لايكون الاخ قبيل وتبعها فلا يكون الولاء الا له واما ثانيا فلان قوله وان كانت الام حربية
والاب معتق فالولد مولى لموالى الاب بطل لانه مخالف للرواية والدراية اما الاول فلما عرفت من الروايات
الصحيحة ان الام اذا كانت حرة الاصل لاسيما اذا كانت عربية لايكون على ولدها ولاء لاحد واما الثاني
فلما عرفت مرارا ان الولد يتبع الام في الحرية وان الولاء مبني على زوال الملك ومملوكية لا ترى الى الابن
فاذا كانت الام حرة اصلية لاسيما اذا كانت عربية كيف يثبت على الولد ولاء ويكونه مخالفا للدراية يعلم
انه لا اختلاف رواية ههنا ليكون ما ذكر فيه محمولا عليه فتدبر واستمع واما ثالثا فلان قوله لان الولد
يتبع الاب في الولاء بطل لانه ليس على اطلاقه بل اذا كانت الام ايضا معتقة لتحقق الضعف في الجانبين
وترجح جانب الاب لكون النسب له كما صرح به في الهداية واما رابعا فلان الحصر المستفاد من قوله انما الخلاف
فيما اذا كانت الام والاب مولى الموالاة مخالف لما نقلناه عن المبسوط من كون خلاف ابي يوسف رح
في الفصلين ولبعض شروح الجامع الكبير حيث ذكر فيه لو كان الرجل نبطيا مزوج لمولاة لقوم وللرجل
ولاء موالاة او لم يكن له ولاء موالاة فالولد تابع للام في ولاء العتاقة في قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال
يكون تبعا للاب كما قلنا في العربي والكافي ولشروح الهداية وللزاد ولشرح الاقطع ايضا حيث فيها
بالخلاف في الفصلين ولم يوجد هذا الحصر فيها الحصر ولا في غيرها سوى هذا الكتاب ولا يخفى على منصف
وبالسداد والاسعاد منصف ان كلاما يكون في نفسه مخالفا للرواية والدراية ومخالفا لكلام الخلايق
للدراية الصحيحة والرواية الصريحة كيف يصح الاستدلال والاستشهاد وانى يتاتى به الاعتضاد والاستمداد بعد
تلخيص جميع ما ذكرنا ان الابوين اذا كانا حرين اصليين بالمعنى الثاني فلا ولاء على الولد واذا كانا معتقين
او في اصلهما معتق فالولاء لقوم الاب واذا كان الاب معتقا او في اصله معتق والام حرة الاصل
بذلك المعنى سواء كانت عربية او لا فلا ولاء على الولد لقوم الاب واذا كانت الام معتقة والاب حر
الاصل بذلك فان كانا عربيا فلا ولاء على الولد لقوم الام وان كان غير عربي فعند ابي حنيفة ومحمد يكون لقوم
الام ولاء خلافا لابي يوسف هذا ما تيسر لي في هذا المحل من التدقيق في الحل مستظهرا في ذلك بالملك الوهاب
الهادي ضعفاء عباده الى سبيل الصواب
م

حاشية على شرح صدر الشريعة

اسولة للمولى پير احمد چلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا مجيب السائلين، و يا معطي سؤل المؤملين، و يا من لا اعتراض على اقواله، و لا معارضة في افعاله و لا مانع لسلطانه، و لا ناقض لبرهانه، نحمدك حمد الواصلين الى برد اليقين، الناجين من شوب التقليد في معارف الدين، و نصلي على من هدم و ضع المكابرين و المعاندين، و وضع شواهد الحق للطالبين والمسترشدين، محمد المؤيد بالنصر على المخالفين، و على آله و اصحابه المجاهدين بالجاحدين وبعد فهذه صحيفة مشتملة على نبذ مما سنح لهذا الفقير في اثناء الدرس لا كما استعير استعارة نور القمر من الشمس لما ان التعمص بالبواري، خير من التلبس بالعواري، امليتها مع كثرة الملال، وخلة المجال، وتشتت الحال وتفرق البال، باجتماع البلبال، دعاني اليه صدق الرغبة و وفور الاشتياق الى خدمة عتبة من تم فيه مكارم الاخلاق بيت علامة العلماء و النحرير الذي، لا سهى ولكل لج ساحل رباعي اي بزرگي كه دبيران ملك نقطه صفت، همه در دايره درس كمالات توكم، عقل كل از پي تحصيل فنون تو گفت، رضي الله تبارك وتعالى عنكم، لازال بابه ملجأ للفضلاء، وسدته محطا لرجال العلماء ام غاية المأمول، ونهاية المسؤول قال المحقق صدر الشريعة العلامة اسكنه الله في جنان دار المقام في كتاب الطهارة، لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين واليسار، وايضا اما ان يكون على سبيل الموالات او عدمها فقوله عليه السلام هذا وضوء الخ، ان اريد به هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها او التيامن او ضده، وان لم يرد جميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب اعترض عليه افضل المتأخرين، سوغ الحق واليقين، العالم الرباني، والعارف الصمداني مولانا محمد بن اسعد المعروف بجلال الدواني، بسر الله له فور الاماني، في عشرة الجلالية، بانا نختار انه عم تيامن في هذا الوضوء لبيان الجواز، وعدم وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الثابتة حيث روي انه كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في طهوره، ومنعله وساير احواله او نختار انه تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من ساير احواله وافعاله فان سياق الاحاديث الصحيحة الدالة على انه عليه السلام كان يحب التيامن في طهوره، الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف اقول وبالله التوفيق وبيده اعنة التحقيق يمكن تقرير الجواب بوجه يندفع عنه هذا الاعتراض وهو ان يقال ان الاشارة في الحديث اما ان يكون الى نفس فعل الوضوء

پیشیت

واقواله

فقط او اريد بجميع اوصافها او ببعضها معينا او غير معين فعلى الاول والاخير لا دلالة على فرضية الترتيب قطعا وهو ظاهر والثالث مما لا سبيل اليه من العبارة فايضا فهو ظاهر سواء اريد خصوصية الترتيب او غيرها على انه لو اريد خصوصية غير الترتيب لم يحصل الدلالة على فرضيته ايضا واما الاحتمال الثاني فهو يستلزم فرضية ما عدا الترتيب ايضا من الاوصاف التي ليست بفرض بالاتفاق فامر الحديث دائر بين ان لا يدل على فرضية الترتيب وبين ان يدل على فرضية ما عداها والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول واما معلومية عدم وجوب ساير الاوصاف مطلقا من الروايات الصحيحة ثم وايضا ولا شك انه اذا وقع التعارض بين دليل الوجوب والاستحباب او الجواز والاباحة ينبغي ان يرجح ما يدل على الوجوب اخذا بالاحتياط كترجيح الحظر على الاباحة عند جهالة التاريخ ومن ادعى تعيين التاريخ فعليه البيان كما في نسخ فرضية صوم يوم عاشوراء وايام البيض عند ثبوت فرضية رمضان ثم قال ذلك الفاضل بعد ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبا ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في صحتها وبقي هي المقتضي فيما سواها بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداها من غير معارض ونحن نقول قوله وبقي هي المقتضي فيما سواها بلا مانع ثم على انه ان اراد بالمقتضي المقتضي في نفس الامر فلا نم انه هناك مقتضي في نفس الامر كيف ولو كان كذلك فلا وجه للاتفاق على خلافه كما عرف وان اراد به على معتقد بصحة الدليل فم لكنه لا يفيد ما على انه يكفي في الجواب منع الاستدلال الشافعي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشارة في الحديث الى نفس فعل الوضوء فقط بدون الوصف قال في باب الولي والكفؤ من كتاب النكاح ما ذكرنا ان الولي المجبر عندنا ليس الا الاب والجد اقول فيه بحث لان الحصار ولاية الاجبار فيهما عندنا لا يفيده ما ذكر بل ما يفيده الحصار مطلق الولاية فيهما عندنا ودعوى ان كل ولي له ولاية تزويج فله ولاية الاجبار عندنا مع استلزامها استدراك قيد المجبر خلاف ما يفهم من كلامه سابقا وهو موافق لما في النهاية من قوله انه ثبت الولاية في النكاح لغير الاب والجد على وجه الاجبار و دعوى صحة التزويج قبل البلوغ متفق عليه عندنا على ولاية الاجبار لا بعده خلاف ما في النهاية ايضا حيث يفهم منه ان لنا العصابة ولاية تزويج الصغير

والصغيرة وان لم يكن مطلقه وبالجملة كلام لا يخلو عن اضطراب قال في باب التفويض من كتاب الطلاق
لان قوله انت طالق ان شئت انشاء فهو ايقاع في الحال لو صح ما ذكره لزم ان لا يقع الطلاق في
نحو قوله انت طالق ان دخلت الدار اصلا اذ لم يقع الدخول في الحال لجريان الدليل فيه والحل انا
لا نم كون انت طالق ان شئت ايقاعا في الحال وانشائيته لا يستلزم كونه ايقاعا في الحال والا لزم
بطلان مسائل لا تحصر قال في النهاية ان التعليق ليس بعلة في الحال لعروض حرف الشرط وقال لان باء
ان للتعليق او نحوه ما في الاستقبال فاذا قلت ان دخلت الدار فانت طالق حر فقد علقت
الحرية على دخول الدار في الزمان المستقبل وبهذا ظهر ان قوله فحينئذ لا بد من وجودها في الحال
غير مستقيم قال في كتاب العتاق وفي الاكبر سنا منه اقول فيه مواخذة لفظية وهي انه استعمل
الافعل المعرف باللام وهو خلاف الاصل في النحو والاقتران باللام ومن بناه في التجريد وحمل من
على في كما في قول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى مما لا يقبل الذوق السليم وكذا اخله على البيان قال
في كتاب المضاربة بخلاف لحاق المضارب بدار الحرب مرتدا حيث لا يبطل لان له عبارة
صحيحة وفي العناية شرح الهداية لان صحتها بالادمية ولا خلل في ذلك والعبارة الصحيحة حتى
صحة الوكالة وتوقف تصرف المرتد لتعلق حق الورثة ولا توقف في ملك رب المال لعدم
تعلقهم به فبقيت المضاربة اقول فعلى هذا يلزم ان لا يبطل الوكالة بلحاق الوكيل حربيا فان هذا
الدليل فيه بعينه بل هذا اولى كما لا يخفى لان الوكيل يتصرف لنفسه ايضا وفي الشرح الآخر للوقار
لان عنده انما يتوقف تصرفاته لمكان التوقف في املاكه ولا ملك له هاهنا في مال المضاربة
ولا يتوقف في ملك رب المال فبقيت المضاربة في هذا الشرح وفي باب عزل الوكيل من
كتاب الوكالة ان تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته فان اسلم نفذت وان قتل
او لحق بدار الحرب بطلت اقول لا يخفى ما في الكلامين من المخالفة قال في كتاب الولاء والنسبي
اما عصبة بنفسه هذا التعريف ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج الاب لان له فرضا وهو
عصبة بنفسه واما الثاني فلدخول من لا قرابة له اصلا ويمكن دفع الثاني بالعناية لكنه لا يصفو
عن كدر والحق انه ان حمل على التعريف فسد لا محل له بانعكاسه قطعا والا فلا اقل من
انه لا يفيد شيئا والصحيح الموجز ما ذكره في كتاب النكاح وهو قوله ذكر يتصل بلا واسطة انتهى

انتهى قال سيد المحققين وسند المدققين جزاه الله تعالى عنا اعلى عليين في حواشيه على شرح التجريد في
بحث ان الوجود مساوق للشيئية رد ذلك عام من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم
ثبوت جميع افراده اقول هذا الكلام مشهور ينفع في مواضع كثيرة لكنه لا يصعب المحشي بان المراد
بقول الشارح لو كان خارجيا لزم التسلسل انه لو كان الامكان ثابتا في الخارج بالدليل الذي
استدل به الخصم هاهنا يلزم التسلسل بانه في جميع الامكانات غاية الامر ان يكون الكلام الزاميا
والافراد النوعية تبليتهم وتوهمن اعتقادهم كما مر واما ان الدليل انما يدل على بطلان التسلسل
في الموجودات لاشتراط الوجود فيه دون الثابتات فقد كشف جلية حاله هذا والظاهر ان
الاعتراض على التقدير المذكور في الشرح معارضة في المقدمة ويمكن تقريره بوجه يكون ايضا
اجماليا فلا يكون الكلام الزاميا قال قدس سره ولذلك امكن للعقل الحكم على الماهية المجردة
عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج اذ لا يتصور الحكم على شيء من غير ان يتصور ويحصل
في الذهن اقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون الحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بطريق
ان يتصور الماهية مقارنة للعوارض ويحكم عليها بامتناع الوجود على تقدير تجردها عن جميع العوارض
فيكون الحكم في نفس الامر على الماهية الملحوظة وهذا كما قيل من ان العدم المطلق بمعنى ان لا اضافة
فيه ليس بمتصور قطعا ولا محكوم عليه فقال في حواشي حكمة العين لا يقال قد حكمت على العدم المطلق
بالمعنى المذكور انه ليس بمتصور والحكم عليه يقتضي تصوره لانا نقول قد تصورنا العدم مضافا
وحكمنا عليه بامتناع عدم اضافته وبامتناع العلم والاخبار على تقدير عدم الاضافة ولا محذور
في ذلك هذا والحق ان قولهم ان للعقل ان يعتبر كل شيء ليس بصحيح على الاطلاق اذ قد يكون
بعض الاعتبارات محالا من قبيل الفرض المحال لا الفرض المحض فان حال العقل
بالنسبة الى بعض المعقولات كحال الخيال بالنسبة الى بعض المخيلات فان النقطة والخط
والسطح يمكن تصورها على وجه كلي تخيلها اذ لا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد والعمق بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون
المتخيل جسما لا سطحا وكذا الحال في الخط والنقطة فيكون الخيال عاجزا عن تخيل بعض المخيلات
وكذا العقل عاجز عن تعقل بعض المعقولات كالاعدام فان تعقلها مجردا عن ملكاتها ممتنع

قال جلال الدواني في بحث الامكان لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤها لتلك الاولوية على سبيل
الاولوية اقول فيه بحث لانه لو اقتضى ذات الممكن تلك الاولوية على سبيل الاولوية لجاز
عدم تلك الاولوية عن الذات مع بقاء اولويتها فان كان جواز الوجود لعدم انتهائها
الى حد الوجوب ولا يتبع عدم تلك الاولوية الا بعد ان كان هذا العدم اولى لذات الممكن
فيلزم جواز اجتماع الرجحانين رجحان تلك الاولوية ورجحان عدمها وهذا ظاهر لزومه وبطلانه
بل نقول انه لو لم ينتهي الاولوية الناشئة من الذات الى حد الوجوب لجاز زوال
الطرف الاولى مع بقاء الاولوية فنفيه ما فيه لا يقال فقد ظهر مما ذكرته ان انتهاء الاولوية
الى حد الوجوب وعدم انتهائها اليه كلاهما محالان فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ايقاع
لانا نقول لزوم المحال نشأ من فرض الاولوية فيلزم استحالتها وهي تمت على الخط قال
رحمه في مباحث الماهية وبالجملة لا بد لذلك من بيان اقول يمكن بيانه بان ماهيته لو كانت
قابلة للتحليل الى امور غير متناهية لكانت تلك الاجزاء التحليلية الغير المتناهية معلومة
لحصول صورتها للقوى العالية فيكون كل منها متميزا عما عداها بالضرورة والتميز صفة ثبوتية
تقتضي ثبوت الموصوف في نفس الامر الغير المتناهية ثابتة في الواقع سواء كان على
تلك القوى مجتمعا او متعاقبا فيجري التطبيق فيها لانها مترتبة قطعا فكيف يمكن الاستدلال
به على وجود تلك الماهية بلا فرق فان قلت فعلى هذا يلزم بطلان قبول الجسم
الانقسام الى غير النهاية قلت نعم الا انه لا يضر لغرضنا كما لا يخفى على سليم الذوق غاية
الامر انه يلزم عدم تمام برهان التطبيق وهو كذلك في نفس الامر وههنا
ستر اخر لا يخفى على ذوي الافهام اثبته • ولكم حوله
الى الاحلام السخيفة • ولا ابوح به اختيارا
لهوى العقول • وامتنانا للفضلاء
التحول • الحمد لله الذي
هدانا الله تمت
الرسالة

بخط علي المناستري

بخط احمد چلبی حسید الفقر ١٤٥

رسالة مجهول النسب لمولانا عجم

ورسالة على صدر الشريعة لعله الحاج چلبي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على ما انعم، وعلم من البيان ما لم نعلم، والصلوة على من نطق بالصواب، وافضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب، وبعد فان مسئلة مجهول النسب، قد صار امرها عجب، وشانها غريب، وحلها كالتعب، يتم بالاياب، لا يلتفت اليها العلماء، ولا ينظر فيها الفضلاء، وقد كان قدما علماء هذه الديار، وفضلاء هذه الامصار، من الصغار والكبار، ذاهبون الى ان الاعتبار في ذلك ببلده الذي يسكن فيه دون مولده الذي تولد فيه، والآن قد انعكس الامر، ولم يتميز الغث من السمين بسبب ان افضل العلماء المتبحرين واكمل الفضلاء المتاخرين، صاحب كتاب الغرر والدرر، قد رجح جانب الآخر، وذهب الى ان الاعتبار بمسقط رأسه، لا بمسكنه ومانشأه، وزعم ان ذلك مذهب المحققين من العلماء، والمتقنين من الفضلاء وقد صار بعض مقلديه متقلد قضاء مصر لحن فيه، وهو مولي على ديار رخص من ساكنيه، وحكم في تلك المسئلة بفتواه، وبحري في ذلك بجدواه، وقد سمع انه ارسل الى باب اعدل السلاطين، واعلم الخواقين، ان القول الاصح القوي، والمذهب الارجح البهي، فصار بسبب ذلك اموال الغفير العلمية متراكمة، وافواج الحيرة الدينية متزاحمة، لان اساطين الفقهاء، وسلاطين العلماء كصاحب المحيط، ومولانا فخر الدين المشتهر بقاضي خان، والعلامة النسفي صاحب كتاب الكافي، والزاهدي صاحب كتاب القنية، وصاحب معظم الفتاوى فتاوى تاتارخانية، وصاحب غنية المفتي، وغيرهم من العلماء المحققين والفضلاء المدققين، ذهبوا الى ان الاعتبار في ذلك لمسكنه الذي يحويه، دون مولده الذي تولد فيه، فحداني ذلك الى ان انقل فيها اقوال الفحول، وابين فيها الفروع والاصول، فان وقع ذلك في حيز القبول، فهو غاية المقصود والمامول، والافليس بعجب من الزمان الخوان، قلة الموافقة بين الاخوان، والى الله المشتكي من دهر اذا اساء اصر على اسائته، وان احسن ندم عليه من ساعته، فاقول وبالله التوفيق ومنه السداد، واليه التوجه وعليه الاعتماد

اختلفوا في مجهول النسب ففي المحيط سئل مجهول النسب الذي يذكر في المسايل اهو المجهول في المصر ام في المحلة ام في القرية التي هو فيها اجاب بان مجهول النسب في كل بلده ان لا يعرف نسبه في تلك البلدة وفي القنية مجهول النسب الذي يذكر في الكتب هو الذي لا يعرف نسبه في البلدة التي هو فيها وفي الكافي اعلم ان العبد لا يخلو اما ان يولد مثله لمثله او لا يولد مثله لمثله والاول لا يخلو اما ان يكون مجهول النسب او معروفه فان كان مجهول النسب ثبت نسبه وعتق لان المولى يملك

وعن

ومعرفة النسب في مملوكه وان كان المحل محتاجا الى النسب فالملك ثبت نسبه منه والنسب لا يثبت مقصورا على الحال بل يثبت من وقت العلوق فتبين انه ملكت ولده فيعتق عليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون كان جليبا او مولدا لان صحته دعوة المولى باعتبار الملك وهاهنا المملوك الى النسب وان معروف النسب عتق عليه ولم يثبت نسبه لانه مكذب شرعا في مقاله حيث ثبت نسبه من الغير ولكن هذا التكذيب في حق النسب دون العتق فهو في حق العتق كمن لا نسب له وهذا لانه مستغن عن النسب ان كان معروف النسب من الغير ولكنه غير مستغن من الحرية فثبت كلامه ما يحتاج اليه المملوك دون ما لا يحتاج اليه اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعمال الحقيقة وفي فتاوى قاضي خان رجل قال لعبده هذا ابني او قال لجاريته هذه ابنتي ان كان المملوك يصلح ولدا له وهو مجهول النسب ثبت النسب ويعتق العبد سواء كان العبد اعجميا جليبا او مولدا وان كان العبد معروف النسب يعتق العبد في قولهم ولا يثبت النسب وفي فتاوى تاتارخانية فان قال لعبده هذا ابني ومثله يولد لمثله عتق العبد سواء كان معروف النسب او مجهول النسب وان كان لا يولد مثله لمثله عتق العبد عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وفي الخانية في هذه الصورة ثبت النسب ويعتق العبد سواء كان العبد اعجميا او مولدا فهذه كلها تدل على ان المعتبر فيه كونه مجهول النسب في البلد الذي وقع فيه الدعوة هذا وانما يدل على ان المعتبر كونه مجهولا في مولده فهو ما قال صاحب الكفاية قول العلامة النسفي في الكافي جليبا انما يصح اذا كان جليبا غير ثابت النسب في مسقط رأسه اما اذا كان ثابت النسب في مولده فلا يثبت نسبه من مولاه وبني عليه صاحب الغرر والدرر فقال وهو مختار المحققين من شراح الهداية وغيرهم ان الذي لا يعرف نسبه في مولده بدليل الوفاق على ان الحامل المسبية ولدا ثابت النسب فاذا ثبت نسب الحمل الخارج من دار الحرب باعتبار كونه من النكاح لا السفاح فلان ثبت نسب الشخص الخارج منها اولى فالجليب انما يكون مجهول النسب اذا لم يعرف نسبه في مولده ووطنه الاصلي انتهى كلامه واقول ما ذكره من كون ما ذهب اليه مذهب المحققين من شراح الهداية وغيرهم مجرد دعوى لا دليل عليها اذ لم نجده في شيء من كتب المتقدمين سوى ما نقلناه من الكفاية مع انه قد ذهب الى خلافه الاعلام المذكورون من المحققين المتقنين كما اشرنا اليه وما استدل به على ذلك لا دلالة عليه اذ الغرض من ذلك هو الحكم بصحة نكاحهم وان الولد الحاصل منها ليس ولد الزنا بل هو ثابت النسب بمعنى ان له انتسابا الى شخص ما وذلك لا ينافي كونه

تامل في هذا المقام

اقتران ادعي في بعض كتب الشافعين كالتسهيل فانه لا اعتداد به

بمجهول النسب فان مجهول النسب من له نسب ولكن لا يعرف انه الى من هو لا من ليس له نسب وانما تمكن
تلك الانكحة على الشرايط المعتبرة عندنا كما اذا تزوجها في العدة او بغير شهود وكما اذا تزوج
المجوسية وانما حكمنا بصحة انكحتهم مع انه قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله لانا نقول انه تعالى
الله لانا لا نلزمهم حكم الخطاب الا بعد البلوغ والخطاب في حقهم كان غير نازل فانهم يكذبون المبلغ ويزعمون
انه لم يكن رسولا فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم واذا كان الخطاب في حقهم كان غير نازل بقي حكم المنسوخ
في حقهم ما لم يثبت الناسخ كما بقي حكم جواز الصلوة الى بيت المقدس في حق اهل قبا ما لم يبلغهم الخطاب
بالتوجه الى الكعبة كذا في النهاية وليس المراد من ذلك ان مجهول ثابت النسب من شخص معين بحيث لو ادعاه
واحد من المسلمين او المشركين لا يثبت نسبه كيف وقد قال في فتاوى تاتارخانية في الفصل الرابع والثلثين
من كتاب السير قال محمد لو ان الامام لم يقسم الغنايم ولم يبعها حتى ادعى رجل من السبي غلاما صغيرا
لا يعبر عن نفسه انه ابنه وكانت الدعوى في دار الحرب صحت الدعوة سواء كان في يد المدعي او في يد
حربي آخر او في يد مسلم ويكون الولد كافرا وان كانت الدعوة بعد الاخراج الى دار الاسلام ان كان
الصبي في يد هذا المدعي او في يد حربي آخر صحت دعوته ويكون الولد كافرا لو مات لا يصلى عليه ولا يحكم
باسلامه تبعا للدار واما اذا كان في يد مسلم فالقياس ان لا يصح دعوته ويكون مسلما لو مات يصلى عليه
وفي الاستحسان يصح دعوته ويثبت النسب منه وفي المنتقى اذا ادعى صبيا من السبي في دار الحرب
انه ابنه جعلته ابنه وجعلته على دين ابيه المسيح وجعلته فيئا وقد يكون المسلم فيئا الا ترى ان مسلما
لو تزوج امرأة منهم فسبيت وهي حبلى منه ثم وضعت فان ولدها فيء رقيق وهو مسلم وكذا نقول
هذا فنقول ينبغي ان يكون مراد صاحب الكفاية من قوله اما اذا كان ثابت النسب في مولده فلانه ثبتت
نسبه من مولاه انه اذا كان ثابت النسب في مولده وعلم ذلك في مكانه ومسكنه لا اعم من ذلك
كما توهم لا حصر تسميته مجهول النسب اتفاقا كما صرح به في غنية المفتي حيث قال تكلموا في مجهول النسب
واختلفوا فيه فقيل جهالة المولود في البلدة التي يسكن فيها كما هو وقيل يشترط الجهالة في مولده
والوجه الثاني على ثلاثة اوجه اما ان يكون نسبه مجهولا في مكانه ومولده جميعا واما ان يكون في مكانه
مجهولا وفي بلده معلوما ويعلم بالسمع في مكانه من مولده واما ان يكون مجهولا في مكانه ومعلوما
في مولده لكن لا يعلم انه معلوم نسبه او مجهول فالوجه الاول والثالث المحمود على انه مجهول النسب

والوجه

والوجه الاول من الاربعة والوجه الثاني من الثلاثة فيحكم بانه مجهول النسب وقيل لا يحكم هذا وجه آخر وهو
ان في ذلك الاعتبار حرج مرفوع عن الامة على ما اشار اليه بعض الفضلاء من شراح المجمع حيث فسر مجهول
النسب من لا يعلم الاب في بلده على ما ذكر في شرح تلخيص الجامع الكبير لاكمل الدين اقول المراد ببلده هو
ما ذكر في الغنية لا مسقط رأسه كما ظن لان المرء اذا انتقل من المغرب الى المشرق فوقع عليها انه يلزم
ان نفتش عن نسبه وفيه من الحرج ما لا يخفى انتهى كلامه هذا ما وقع الينا من الكتب التي اطلعنا عليها
من التصريحات وذلك كاف في غرضنا ومطلوبنا لكن لا بأس علينا ان احكمنا بنيانه وشيدنا اركانه بعباراتهم
من كلماتهم وتعليلاتهم في مواضع عديدة منها ما ذكره قاضي خان في فتاواه حيث قال رجل باع غلاما ثم اقر
انه كان اعتقه او دبره لا يقبل قوله ولو ادعى انه ابنه خلق من مائه يثبت النسب ويبطل البيع و
ما ذكر في ضوء السراج حيث قال واعلم ان اقرار الرجل يجوز باربعة نفر بالاب والولد والزوجة
والمولى الا انه يشترط في اقراره بالاب ثلثة اشياء وعدها الى ان قال وعدم كونه معروف النسب
من غيره لانه اذا كان له اب معروف فهو مكذب في هذا الاقرار شرعا لثبوت حق الاول فلا يكون
ذلك دون تكذيب المقر له وعلى هذا لا يجوز اقرار المرأة بزوج ولها زوج معروف لان المقر له
حق الغير ثم قال ويشترط في صحة اقراره بالولد ثلثة اشياء ثم عدها الى ان قال وعدم كونه
معروف النسب من غيره ويشترط في صحة اقراره بالمولى عدم مولى عاد معروف فهو مكذب في هذا
الاقرار شرعا وكذا ذكره الحاوي في فصوله بعينه ولا شك ان المراد بغير المعروف والمعروف
فيما سوى الابن هو ان لا يكون معروفا في مكانه الذي اقر فيه وان يكون معروفا فينبغي
ان يكون في الابن ايضا كذلك والاولى الالغاز والتعمية وامثال هذه الكلمات كثيرة لكن
اكتفينا بهذا القدر مخافة الاطناب والاملال واما تعليلاتهم فمثل قولهم لان المولى يملك دعوى النسب
في مملوكه فاذا كان المحل محتاجا الى النسب قابلا له يثبت نسبه وقولهم لان ولاية الدعوى بالملك ثابتة
والعبد محتاج الى النسب لانه ليس له نسب معروف فيثبت النسب ومثل قولهم لان اقرار الرجل بالولد
جائز لانه ليس فيه حمل النسب على الغير بل هو ملزم في نفسه والعبد يحتاج الى النسب وغير ذلك
ودلالة هذه التعليلات على المقصود غير خفية اذ لا شبهة في ان العبد اذا كان غير معروف النسب في البلد
الذي يسكن فيه فانه محتاج الى النسب فيتحقق الامارات المعتبرة في التعليل فيلزم صحة الاقرار على ذلك التقدير

وهو المطلوب والله اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب

تمت

لمولانا حسام چلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال صاحب الوقاية والطفل مسلم ان كان احد ابويه مسلما او اسلم احدهما وكتابي ان كان هو بين مجوسي وكتابي قال صدر الشريعة لان الطفل يتبع خير الابوين دينا اقول والظاهر انه قصد الاستدلال بهذا على كون الطفل كتابيا ان كان بين مجوسي وكتابي ولا شك ان المراد بالكتابي الكافر الكتابي مطلقا سواء كان نصرانيا او يهوديا او غيرهما من الكتابيين فهذا التعليل الذي ذكره الشارح يقتضي الحكم بجريه بين الكافر الكتابي مطلقا ايضا سواء كان نصرانيا او غيره من دين المجوسي مع انه ذكر في الفتاوى ان من قال النصرانية خير من المجوسية فقد كفر لاثباته الخيرية للقبيح الذي ثبت قبحه في الشرع بدليل قطعي فالصواب ان يقال ان تعليل المجوسي شر من الكتابي وفي تبعيته الولد للكتابي نوع نظر لما ذكر في البداية وكفي بنا بهداية وجب علينا اتباعها واعترض بعض شراح الهداية والوقاية في هذا المقام بانه تعالى كيف يصح تعميم قوله ان كان احد الزوجين او قوله ان كان احد ابويه مسلما ولا وجود لنكاح المسلم مع كافر اي كافر كان ثم اجابوا عنه بان هذا محمول على حالة البقاء بان اسلمت المراة ولم يعرض الاسلام على الزوج بعد فجاءت بالولد اقول لا يخفى عليك انه لا يرد الاعتراض المذكور هنا فان قوله ان كان احد الزوجين مسلما او احد ابويه مسلما لا يقتضي ان يكون الزوجية باقية مع الاسلام حتى يرد عليه ان يقال لا وجود لنكاح المسلم مع كافر بل معناه انه اذا كان احد الزوجين مسلما مثلا وكان الطفل ثم ولد الطفل فالولد مسلم ولا اشكال ان هذا لا يقتضي تحقق الزوجية حال الاسلام بل انما يقتضي تحقق الزوجية حال العلوق فيجوز ان يحصل العلوق حال ان يكون الزوجان كافرين ثم اسلمت المراة مثلا توقفت الفرقة بينهما بسبب اسلامها وعدم اسلام الزوج ثم ولدت فعلى هذا لا حاجة الى تكلف تخصيص المسئلة الذي ارتكبوه في الجواب قال صاحب الوقاية وصح نكاح الاب والجد الصغير والصغيرة بغبن فاحش او من غير كفو لا لغيرهما قال صدر الشريعة اي لو فعل الاب او الجد عند عدم الاب لا يكون للصغير والصغيرة حق الفسخ بعد البلوغ وان فعل غيرهما فلهما ان يفسخا بعد البلوغ اقول هذا التفسير لا يوافق المتن بل صحة تزويج الاب والجد الصغير والصغيرة بغبن فاحش او من غير كفو وعدم تزويج الاب والجد واما ان لا يكون للصغير والصغيرة حق الفسخ بعد البلوغ اذا فعل غير الاب او الجد او يكون لهما حق الفسخ بعد البلوغ اذا فعل غيرهما فلا اشارة له في المتن اصلا فتفسير صحة التزويج وعدم صحته بعدم الفسخ والفسخ مما لا يساعده المتن على ان تفسيره بذلك يستلزم التكرار فان هذا المعنى الذي ذكره الشارح مما يفهم من كلام المصنف سابقا حيث قال فيما سبق

ثم ان زوجها الاب او الجد لزم وان غيرهما فسخ الصغير ان حين بلغا وحاصل كلامه هكذا ان زوجها الاب او الجد تزويجا صحيحا سواء كان بغبن فاحش او من غير كفو او لم يكن لزم وان زوجها غيرهما تزويجا صحيحا كذلك فسخ الصغير ان حين بلغا فلخصه انه لو كان تزويج الاب والجد صحيحا لزم ولو كان تزويج غيرهما صحيحا لا يلزم بل فسخ الصغير ان حين بلغا ولا شك ان هذا المعنى الذي حمل الشارح عبارة المصنف عليه قريب من ذلك فحمله عليه يستلزم التكرار بخلاف ما اذا حملت على الصحة وعدم الصحة فانه لا يعلم مما سبق ان نكاح الاب او الجد بغبن فاحش او من غير كفو من قبيل تزويج الصحيح ام لا وكذا ان نكاح غيرهما فاسد الى ان نقول ونكاح الاب او الجد اي ظاهر ان نكاحهما بغبن فاحش او من غير كفو صحيح ونكاح غيرهما غير صحيح ثم نقول ان قوله وان فعل غيرهما فلهما ان يفسخا بعد البلوغ يفيد صحة اصل النكاح والمفهوم من الهداية وغيرها عدم جواز النكاح اصلا قال صاحب الوقاية ولمن لم يحض لصغر او كبر او بلغت بالسن ولم يحض ثلثة اشهر قال الشارح قوله ولمن لم يحض عطف على قوله لحرة تحيض اي العدة للحرة التي تحيض للصغير ونحوه للطلاق والفسخ ثلثة اشهر اقول لا يخفى عليك ان عطف قوله ولمن لم يحض على قوله لحرة تحيض لا يقتضي ان يكون المراد بالموصول في المعطوف الحرة ايضا حتى يفسر بما ذكره بل الظاهر المتبادر منه هو المعنى العام للحرة ولام ولد مات مولاها او اعتقها وللموطوءة بشبهة او بنكاح فاسد فان عدة ام ولد مات مولاها او اعتقها وعدة الموطوءة بشبهة او بنكاح فاسد وهي لا تحيض ثلثة اشهر فلا وجه لتخصيص العدة بثلثة اشهر فيمن لم يحض للحرة بل لا بد من التعميم بقدر الامكان ليندرج المسائل المذكورة فيه ولا يخلو المصنف عن بيانها لا يقال الحرة شاملة للموطوءة المذكورة والاعم من حرة الاصل فيشمل ام ولد مات مولاها او اعتقها فانها حرة ح وان لم يكن حرة الاصل لانا نقول يأباه قوله للطلاق والفسخ قال صاحب الوقاية فان تزوج اخت امة وطئها لا يطأ واحدة حتى يحرم احديهما عليه قال صدر الشريعة اما بازالة الملك عن كلها او بعضها او بالتزويج اقول لا يخفى عليك ان هذا قاصر عن بيان تحريم احديهما مطلقا بل هو مخصوص لبيان تحريم الامة الموطوءة ولا يشمل بيان تحريم المنكوحة فالاحسن ان يزاد عليه قوله او بالتطليق ليكون المبين مطابقا للمبين قال صدر الشريعة هو قادر على اللعان فطالما ينفي الولد باللعان فليس علينا نفيه عن الفراش مع تحقق الامكان اقول لا يخفى عليك انه كيف يقدر الزوج على اللعان وهو مشروط بطلب المراة وكونها عصمة الزوجين

صالحين للشهادة كما عرف في باب اللعان وهذا مما لا يقدر عليه الزوج فيجوز انتفاء اللعان ونفي الولد
لعدم تحقق هذه الشروط لا لمعنى من قبل نفسه حتى يصح الاستدلال بما ذكره وكما يمكن العناية بان يقال
ان هذا انما اذا وجد شرائط اللعان لانه يلزم تخصيص المسئلة والمفهوم من الهداية وغيرها
عمومها فتدبر على انا نقول ان اللعان انما يتصور فيما اذا كانت الزوجة داخلة تحت النكاح
حال القذف بالزنا وبنفي الولد على ما لا يخفى لمن نظر في باب اللعان وفي هذه الصورة يقع الطلاق
حين النكاح فكيف يتصور القدرة على اللعان اللهم الا ان يقال ان المشروط في اللعان بقاء الزوجية
في الجملة لا كون المرأة داخلة تحت النكاح بالفعل وفي هذه الصورة وضع المسئلة في الطلاق الرجعي
فيكون الزوجية باقية في عدته فيصح اللعان هذا غاية ما يمكن في توجيهه لكن الكلام بعد محل نظر لما اشرنا
اليه وكما يمكن العناية ايضا بان يقال يجوز ان يرجع بعد الطلاق ان كان الطلاق رجعيا او ينكحها
ان كان بائنا ثم ينفي الولد فيلاعن لانه يلزم تخصيص المسئلة والمفهوم من الكتب المعتبرة عمومها على ما اشرنا
اليه والحق حذف اللعان من البين كما وقع في عامة الكتب **قال** صاحب الوقاية وان صلح هو شاهدا
او هي امة او محدودة في قذف او كافرة او صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه **اقول** لا يخفى
عليك انه لا مدخل لكون المرأة محدودة في قذف في عدم لزوم الحد عليه فلا يصح التفريع المذكور اصلا وكذا
الكلام في قول الشارح وان اتصفت بغيره مما ذكر لا يكون اهلا للشهادة فلا حد على الزوج فليتأمل
قال صدر الشريعة اعلم انه قد وقع خبط واضطراب في ان المعتبر الخ **اقول** لا يخفى عليك انه ينبغي
ان يكون المعتبر في الامتداد وعدمه الفعل الذي اضيف اليه اليوم فان المضاف والمضاف اليه
لما كانا كشيء واحد فينبغي ان يكون امتداد احدهما وعدمه مستلزما لامتداد الاخر وعدمه فاذا كان
الفعل الذي اضيف اليه اليوم ممتدا ينبغي ان يراد به اليوم الممتد وهو النهار وكذا اذا كان غير
ممتد ينبغي ان يراد به الغير الممتد وهو مطلق الوقت فاذا قلنا يوم اصوم فانت طالق فالظاهر
ان المراد باليوم ههنا النهار وكذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم وهو الطلاق مما لا يمتد فظهر
من ذلك ان المراد من الفعل الممتد وغير الممتد ما يضاف اليه اليوم ويناسبه لفظ الفعل لانه هو الفعل
حقيقة بلا تأويل ويناسبه لفظ قرن لان المقارنة اكثر فيما بينهما من غيرهما وما وقع في الهداية من قوله
والطلاق من هذا القبيل ليس من النسخة المصححة بل النسخة الصحيحة قوله والتزوج من هذا القبيل وكذا

ذكر

ذكر في النهاية وكذا يوافقه ما ذكره في ايمان الهداية فعلى هذا لا يقع ضبط واضطراب اصلا ثم نقول يمكن
ان يدفع الاضطراب من كلام صاحب الهداية ايضا بان يقال يجوز ان يكون القاعدة عنده على ما ذكره
الشارح بقوله اذا عرفت هذا فان كان كل واحد منهما الى قوله ترجيحا لجانب الحقيقة كما استشهد من مثله
في هذا الفصل بقوله كالصوم والامر باليد فلما اشار بهذا التمثيل الى ان امتداد احدهما يكفي في ان يراد
باليوم النهار ترجيحا لجانب الحقيقة اشعر بانه لا بد في حمل اليوم على الوقت من عدم الامتداد في كلا الجانبين
فيكون المستفاد من كلامه ما ذكره الشارح بعينه لكن يعرض عدم امتداد الفعل الذي تعلق به اليوم ههنا
بقوله والطلاق من هذا القبيل في حمل اليوم على الوقت بدون تعرض عدم امتداد الفعل الذي اضيف اليه
اليوم ههنا لقوله والتزوج من هذا القبيل ايضا فلا اشتباه في الاولى وان اكتفى فلما تعرض للاول
في هذا الفصل فلا حاجة الى ان يتعرض عند تعرض عدم امتداد الفعل الذي اضيف اليه اليوم بقوله
والكلام لا يمتد في حمله على الوقت في فصل الايمان وكذا كان مراد صاحب الهداية على ما ذكرناه
فلا يكون ما ذكره في هذا الفصل دليلا على ان المعتبر الفعل الذي تعلق به اليوم ولا يكون ما ذكره في فصل
الايمان ايضا دليلا على ان المعتبر الفعل الذي اضيف اليه اليوم بل يكون القاعدة عنده على ما فصله
الشارح بقوله اذا عرفت هذا فان كان كل واحد منهما الى قوله ترجيحا لجانب الحقيقة كما اوما اليه فلا اضطراب
في كلامه اصلا فليتأمل **قال** صدر الشريعة فالصواب ان يقال ومن طلق حاملا منكرا وطئها الخ **اقول**
لا يخفى عليك ان محصول ما ذكره الشارح ان قول المصنف فله الرجعة يحتمل على معنيين الرجعة قبل الولادة
والرجعة بعدها والثاني غير صحيح وانما الصحيح هو الاول فيكون المراد الرجعة قبلها وليس في عبارته ما يدل
على تعيين المراد ثم قوله ولو طلق حاملا مبهم لا يعرف الا يكون الولادة اقل من ستة اشهر من وقت الطلاق
وليس في عبارته ما يدل عليه ايضا حتى يزول الابهام عن ذلك القول فالصواب ان يقال ومن طلق حاملا
منكرا وطئها فراجعها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر صحت الرجعة هذا محصل ما ذكره وانت تعلم ان
لا ينسب بهذا القدر الى الخطاء على ما يدل عليه قوله فالصواب بل المناسب لاختصار المتن ان يكتفى
بالاجمال لا بالتفصيل المناسب للشرح وايراد اللفظ المحتمل للمعنيين والحال انه يراد به احدهما
شايع ذايع فيما بينهم بلا نكير ولو نسب الكلام الى الخطاء بامثال هذا لكان خطاؤه نفسه اكثر من ان يحصى
ثم نقول ان في ذكر قوله ولو طلق حاملا نوع غناء عن ذكر قوله فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر فان حكم الشرع

بوجود الحمل وقت الطلاق معروف مشهور عندهم بكون الولادة اقل من ستة اشهر بحيث يستغنون عن ذكر ذلك
عند ذكره فيكون ملخص ما ذكره المص راجعا الى ما ذكره الشارح بقوله فالصواب الخ **قال** صدر الشريعة في
تفسير عبارة الوقاية الى هذا النمط الخ **اقول** يجوز ان يحمل كلمة الواو على معنى او فلا اشكال اصلا فيشمل
جميع صور عتق النصف فتدبر **قال** صاحب الوقاية وللمعتق ان ضمنه ويرجع به **اقول** الظاهر ان قوله وللمعتق
معطوف على قوله لهما فكلمة ان شرطية كما يشهد به ظاهر المعنى واللفظ اما وجه شهادة المعنى فهو ان الصور
فيما تقدم ثلث الاعتاق والاستسعاء والتضمين ففي الصورتين الاولين بين الولاء لهما فبقي الصورة الثالثة
فاراد ان يبين حالها فقال الولاء للمعتق في الصورة الثالثة وهي التضمين فعبر عن هذا بقوله وللمعتق
ان ضمنه واما وجه شهادة اللفظ فهو انه لما اورد في الصورتين الاولين كلمة ان الشرطية بقوله ان اعتق
او استسعى اورد في الصورة الثالثة ايضا كلمة ان الشرطية بقوله ان ضمنه رعاية للتناسب بين الصورتين
ثم اعلم ان قوله ويرجع به على العبد جملة مستقلة غير معطوف على ما قبله اصلا بل الغرض منه بيان مسئلة مستقلة
ناشئة من التضمين وبه يظهر فساد ما قيل من ان قوله ويرجع به معطوف على قوله ضمنه ووجه الفساد ان
القول ليس بمعطوف اصلا بل جملة ابتدائية مستقلة على انه لو عطف على قوله ضمنه لزم ان يكون له دخل
في كون الولاء للمعتق كالضمان وليس كذلك بل الظاهر خلافه واما توهم من انه يجوز ان يكون المراد بهذا
العطف فمنشأ توهم كون الرجوع مانعا للولاء فتوهم فاسد ناشئ من الغفلة عن معنى كلمة ان في المعطوف
عليه وهو قوله ان ضمنه واما من جعل كلمة ان ههنا مصدرية فالظاهر انه لم يقل العطف قوله وللمعتق على قوله
لهما فاما فساده ظاهر بل نقول انه جعل لقوله ان ضمنه على تقدير ان مصدرية فيجوز ان يعطف قوله ويرجع
على قوله ضمنه فتقدير الكلام وللمعتق الضمان والرجوع وهذا ليس بشيء فان مسئلة كون الضمان للمعتق
قد فهمت مما سبق من قوله او ضمن المعتق موسرا فلا حاجة اليه ثانيا على انه لا يصح على ذلك التقدير مسئلة
كون الولاء للمعتق على تقدير الضمان والحال ان العلم به واجب ههنا كما يشهد به السياق واما حمل ضمنه
على التحقيق على تقدير كلمة ان الشرطية فلا يلايم لما سبق من قوله او ضمن المعتق موسرا فان قوله او ضمن
بالتشديد لا بالتخفيف لان كلمة او للتخيير فلا تخيير اذ كان قوله او ضمن بالتخفيف فان التخيير انما ثبت للاخر
لا للمعتق ولو كان للمعتق قدرة لما ضمن شيئا اصلا وانما قلنا كلمة او للتخيير لان وضع المسئلة في الهداية
بالخيار فانظر اليها حتى تعرف وبتوجيه ما ذكرناه تعيين الشارح الضمان في قوله له ضمانه بالتضمين فتدبر

قال

قال صاحب الوقاية وفي غيره ان اشار بهذا حنث والا فلا **اقول** ان المص جعل قوله لا يدخل داره من عداه
قوله لا تكلم امرأة او صديقه حيث حكم بالحنث في الجميع اذا ذكرت الاضافة في صورة الاشارة ولم يجعل من
قوله لا تكلم عبده وتبعه الشارح في ذلك حتى استدل عليه بقوله لان هذه الاشياء يمكن ان يهجر لذواتها
الخ والمذكور في الهداية وغيرها من الكتب المعتبرة خلاف ذلك حتى ان بعض شراح الوقاية صور المسئلة
على ما يوافق الهداية وغيرها فشرح المتن على ما لا يرضاه صاحبه ولا يساعده عبارته **قال** صاحب الوقاية
يشهد باحصانه رجل وامرأتان رجم **قال** صدر الشريعة هذا عندنا خلافا لزفر والشافعي فشهادة النساء
لا تقبل عند زفر والشافعي جعل الاحصان شرطا في معنى العلة فلا تقبل شهادة النساء **اقول** والمذكور في الهداية
عكس ذلك حيث ذكر فيه فالشافعي مر على اصله ان شهادة النساء غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول بانه شرط
في معنى العلة والحق ما في الهداية فان اصلهما ثابت على ما ذكره في الهداية فليتامل **قال** صدر الشريعة ثم عطف
على الضمير المستكن في قوله وقطع قوله لا من سرق **اقول** كيف حكم بان الضمير مستكن في قوله وقطع حتى يحكم بان قوله
لا من سرق عطف على ذلك الضمير المستكن بل الظاهر ان فاعل قوله وقطع ليس بمستكن فيه بل فاعله مظهر وهو
من في قوله من سرق منهم وقوله لا من سرق عطف على ذلك المظهر وتقديره لخصومة ذي يد حافظ ولخصومة
المالك بقطع من سرق من هؤلاء المذكورين ولا يقطع خصومة المالك من سرق من سارق قطعه فليتامل **قال**
صاحب الوقاية وهي بشرط العوض هبة ابتداء **اقول** لا يخفى عليك ان الهبة تمليك العين بلا عوض كما علم من
تفسيرها فكيف يتصور اشتراط العوض في الهبة **قال** صدر الشريعة اذا وهب بشرط ان يعوض
شيئا الى قوله يرجع الى الهبة والصدقة **اقول** يفهم من كلامه ان بطلان شرط العوض في الصورة المذكورة
في المتن انما هو بجهالة العوض حتى اذا كان العوض معلوما صح شرطه ولا يخفى عليك ان هذا غلط
نشاء من الغفلة عن الفرق بين كون العوض جزءا عن الموهوب وبين كونه عوضا عنه من غير كونه
جزءا منه وقول المص او يعوضه شيئا منها صريح في الاول فان الضمير في قوله منها راجع الى الدار
الموهوبة فلو شرط ان يعوضه شيئا من الموهوب اي بعضا منه سواء كان معلوما معينا او لا
بطل الشرط ولا يصح اصلا لانه يخالف لمقتضى العقد والى هذا نظر صاحب الهداية فعلله بما عللنا
قال صدر الشريعة وعند البعض هي ضم الذمة الى الذمة في الدين **اقول** يعني ان الكفالة ضم الذمة
الى الذمة في الدين الذي على المكفول له على معنى انه يثبت ذلك الدين في ذمة الكفيل بدلا عن ذمة

الاصل وقايما مقامه على معنى انه يثبت دين آخر بحيث يوجب زيادة حق المطالب وتكرره
الدين وهذا معنى صحيح لا غبار فيه اصلا فلا وجه لما قاله من ان الاصح الاول لان الدين لا يتكرر
فتامل **قال** هي ضم ذمة الى ذمة في المطالبة لا في الدين **اقول** لا يخفى عليك انه لا وجه بعد ما فسر الكفالة
بهذين التفسيرين لتقسيمها الى الكفالة بالنفس والمال لانه تفسيرها باي تفسير كان غير شامل
للكفالة بالنفس اما عدم شموله لها على تقدير تفسيرها بضم ذمة الى ذمة في الدين كما وقع من بعض
المشايخ الحنفية فظاهر لا يحتاج الى البيان واما على تقدير تفسيرها بضم ذمة الى ذمة في المطالبة
فلان ضم ذمة الكفيل الى ذمة الاصيل في المطالبة يقتضي ان يكون مطالبة الكفيل من جنس مطالبة
الاصيل فلما لم يتحقق المطالبة عن الاصيل الا في حق الدين لم يتحقق المطالبة عن الكفيل ايضا الا
الدين فلم يشمل الكفالة على هذا التفسير على الكفالة بالنفس **قال** صدر الشريعة لكن يمكن ان يقال
اذا شرط الضمان هنا صار كان الاجر في مقابلة العمل والحفظ الخ **اقول** لما كان المتاع هنا وديعة
عند ابي حنيفة رحمه الله وكان شرط الضمان هنا لم تترتب عليه كون الاجر في مقابلة العمل والحفظ
جميعا لان الباطل لا تترتب عليه حكم ولا اثر اصلا.
فيكون شرط الضمان لغوا
لا فايدة فيه اصلا
فكيف يقال
اذا شرط
الضمان
هنا

ما كان الاجر [illegible]

رسالة على شرح المفتاح
اظنه لمولانا مصطفى ابن
طاشكپريلو

هو والد احمد المشتهر بطاشكپريلوزاده
القاضي بدار السلطنة قسطنطينية
٩٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القريب ممن دعاه وسأل المجيب لمن امل منه فابتهل الذي يسأل ممن بلغ وعقل عما فعل وهو تعالى عن ان يسأل عما يفعل والصلوة على حامل لواء العلم والرسالة وقامع بنيان الجهل والضلالة محمد سيد الانبيآء وقدوة الاصفياء وعلى آله واصحابه الحامين حمى الشريعة والفايزين بالزلفى باقوى الذريعة وبعد فلما حظيت بالخاطر العليل والنظر القاصر الكليل اوان الاشتغال بمطالعة شرح المفتاح للفاضل الشريف الذي بهر فضله وباح روح الله روحه وزاد في غرف الجنان فتوحه شبه لم يتيسر لي دفعها وجب اعياني رفعها وقد اقتضى المقام عرض انموذج يعرف به الحال ويعتبر به ذخاير المال على المجالس العلية والمحافل السنية زاد الله علوهم ولاهل العلم حنوهم نظمت نبذا منها في سلك البيان وجعلته تحفة لجنابهم العلي الشان فلعلهم نضر الله رياض العلم بمواطر عناياتهم وعطر مشام اهلها بمعاطر حمايتهم يلحظوه بعين الرضاء والقبول ولا يطرحوه في مطارح الذل والخمول ويجعلوه محفا بين الاقران ومعتركا لآراء ابناء الزمان فعسى الله ان يجعله وسيلة بنيل المآرب من عتبة خاقان المشارق والمغارب ابد الله بنصره الناصر ودمر من عاداه بقهره القاهر وادام ايام دولته وخلد اعوام سلطنته انه سميع مجيب وهو قايل عليه توكلت واليه انيب وهو حسبي ونعم الوكيل والهادي الى سواء السبيل قال في الشرح اي المقدمة في بيان حدي العلمين والغرض فيهما وقال في الحاشية يريد ان المقدمة مبتداء حذف خبره لقرب العهد بما يدل عليه اعني قوله وفيه مقدمة لبيان حدي العلمين والغرض فيهما اقول هذا الكلام يشعر بان الداعي الى ذكر الخبر في قوله الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني والكلام فيه بعد العهد بما يدل عليه اعني قوله وفصلان لضبط معاقدهما والكلام فيهما لكنه لا يخلو عن خفاء اذ لو فرض قرب عهده لكان لزوم ذكر الخبر باقيا على حاله اذ لم يتعين بعد ان اي فصل في اي نوع من نوعي الضبط والكلام حتى يستغنى به عن ذكر ذلك الخبر والذي يخطر بالبال هو ان الخبر المقدر ههنا هو لفظ بعض الالفاظ او العبارات لا ما قدره الشارح بل هو ملحوظ بطريق الوصف للمقدمة على منوال ما في العنوان والمعنى المقدمة الكاينة في بيان الحدين والغرض هي بعض الالفاظ او العبارات ولا يحتاج في ذلك جعل ما يدل عليه وصف الفصلين في العنوان

حر للفصل

حر للفصل الاول اذ ذلك لضرورة تمكنت هناك ولا ضرورة ههنا وذلك لان المص لما ثنى الفصلين في العنوان وعقب ما ثناه بان وصفه بالكون في ضبط معاقد العلمين والكلام فيهما ولم يتضح بهذا المقدار كما ذكرناه ان اي فصل في اي نوع من ذينك النوعين احتاج التعيين الرافع للابهام في غير هذا المقام ولما كان حينئذ عقيب الفراغ من المقدمة جعل ما يدل عليه وصف الفصلين في العنوان خبرا لقوله الفصل الاول لاجل ذلك التعيين ولولا هذه الضرورة لما فعل كذلك الا يرى انه لما اندفعت الضرورة في الفصل الثاني بسبب التعيين السابق في الفصل الاول اعرض هناك عن مثل ما فعله ههنا الا انه لم يكتف باحد شطري الجملة الاسمية كما اكتفى به في المقدمة رعاية للتفنن الذي يجلبه حسنا جاما من وجهين كما لا يخفى واما المقدمة فلما وحدها في العنوان ثم عقبها بتوصيفها بالكون في بيان حدي العلمين والغرض فيهما لم يمكن في جانبها شايبة الابهام حتى يحتاج الى ازالته فحينما اعادها بلام العهد والعهد قريب تعين ان المراد هو المقدمة الموصوفة سابقا بالكون المذكور من غير حاجة الى تقدير خبر دال عليه وبما قررناه ظهر ان جعل المقدمة خبر المبتداء محذوف هو لفظ بعض الالفاظ او العبارات غير ملايم للاسلوب الذي اختاره المص في الفصلين الآتيين حيث لم يعين فيهما للابتدائية الا ما جعل في العنوان قرينا للمقدمة معنى قال ويجوز جعله جزءا من الحد الخ اقول ان اراد انه يجوز الحكم بان المص جعله جزءا من الحد ثم كيف في العطف الكاين في قوله لبيان حدي العلمين والغرض فيهما يابى عنه كما يابى العطف الكاين في قوله لضبط معاقدهما والكلام فيهما عن دخول الكلام فيهما في ضبط المعاقد وان اراد انه يصلح للاسلوب الواقع في اثناء الحد لجعله جزءا منه بحسب الظاهر على معنى مجرد هذا الاسلوب لا يابى عنه فمسلم لكنه لا يجدي به نفعا اذ غرضه تعيين مراد المص على وجه يتضمن الاشارة الى ما زعمه من فساد قول من ادعى انه لا يجوز كونه جزءا منه واستدل بانه لو كان كذلك لوجب ان يكون لاخراج شيء ليس كذلك وفيه ان ما ذكره الشارح لا يدل الا على فساد الاستدلال وفساده لا يوجب فساد المدعي لجواز ان يستدل عليه بامر آخر كما اشرنا اليه فلو سلم المدعي وبدل الدليل الى ما نبهنا عليه لكان انسب والى الحق اقرب قال والمراد ان هذا الاحتراز لخ اقول لما ذكر ان قوله ليحترز متعلق بالتتبع الذي اريد به المعرفة المسببة له وبعثه على الغرض استشعر ان يقال ما ذكرتم يدل على ان يكون مراد المص منه وجوب كون الاحتراز المذكور مقصودا للمتتبع المريد لمعرفة الخواص لا قدامه على التتبع كما تقتضيه تغير الغرض وذلك يوجب ان لا يكون تلك المعرفة علم المعاني الا ان يكون ذلك الاحتراز مطلوبا للمتتبع بالاقدام المذكور وكل من هذين الامرين تحكم كما لا يخفى فاراد ان يدفعه

بقوله والمراد الخ وهذا القدر مما لا شبهة فيه لكن تقرير ما ذكره على وجه سالم عن المناقشة لا يخ عن شبهة
وذلك لانه ان قيل غرضه من هذا التوجيه المشتمل على امور ثلثة ادعاء ان ما يدل عليه عبارة المص هو هذه
الامور لا ذانك الامران اللذان توجه عليهما المنع يقال فعليه بيانه وخرط القتاد دونه لان اللام ح اما
ان يجري على معناه الحقيقي الذي هو الوصف المخصوص الملحوظ بين طرفيه او يستعار منه للمترتب المخصوص
الملحوظ بينهما على طريقة الاستعارة التبعية في الحروف كما في قوله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا و
حزنا وكل منهما لا يصفو عن شوب الاشكال اما الاول فلانه ح اما ان يعتبر تلك الوصف بين الاحتراز
والتتبع او بينه وبين التدوين على معنى ان مدون هذا العلم وجد الممكن من الاحتراز المذكور مترتبا عليه
فدونه لاجله فعلى الاول يلزم وقوعه فيما هرب عنه من وجوب كون الاحتراز مطلوبا للمتتبع وعلى الثاني يلزم
ان يتعلق اللام بالتدوين المقدر وذلك مع كونه مما لا قرينة عليه ومما يخرج به الكلام عن حسن النظام
خلاف ما صرح به واما الثاني فلانه يخالف لصريح ما سبق في العنوان من قول المص والغرض فيهما فانه يقتضي
كون اللام على معناه الاصلي وان قيل غرضه ادعاء كون هذه الامور مما قصده المص في هذا المقام
وان لم يكن مما يدل عليه عبارته يقال فهل هذا الا اعتراف باختلالها وهو بصدد توجيهها وان قيل غرضه
توجيه كلام المص ببنائه على التسامح فكانه قال لا يخفى على متأمل ان المص اراد ما ذكرنا الا انه
تسامح بما اذ اللام المتعلق بالتتبع بدل ان يقول ثم الغرض من تدوينه ان يحترز لافادة ان هذا
الاحتراز فائدة له يقال يخرج ح معنى الكلام عن الصواب لما جوزه قبيله من جعل الغرض جزءا من الحد اذ ح
يستبدل الارتباط المصحح لتلك الجزئية الى ارتباط آخر مفوت لها ويقال ايضا التسامح نوع من المجاز فلا يصار
اليه في الحدود الا بسبب الاشتهار المنتفي ههنا فعلى تقدير صحة هذا التوجيه المبني عليه لو اجري قوله ليحترز
على ما جوزه الشارح من جعله جزءا من الحد يلزم ان يقع فيه المجاز بدون ما هو شرط الجواز اذا علم هذا
علم ان منشأ ما فصلنا من لوازم كلام الشارح امران احدهما ابهام الحد في تعلق قوله ليحترز بالتتبع
بناء على ظ كلام المص في ذيل الحد وثانيهما اطلاق القول بجواز جعله جزءا من الحد مخالفا لصريح كلامه في العنوان
فلو حكم جزما بخروجه عن الحد ثم صرح بان ذلك التسامح في التعلق المذكور ثم عليهما كلامه الذي ساقه لبيان
مراد المص لكان اسلم واصوب وبحسن التعليم انسب **قال** واما تغيير حده للبلاغة الى قوله آخر الكتاب
اقول الغرض من هذا الكلام كما يدل عليه حاشية المقام هو القدح فيما فعل الشارح من ايراده ههنا

حدالم للبلاغة

حد المع للبلاغة واشتغالهم بدفع اعتراض صاحب الايضاح وخلاصة ما في الحاشية ان يقال لا يخفى على ذي
فهم ان هذا السؤال متجه على حد البلاغة وحده حتى لو فرض ان علم المعاني تجرد عما ذكر كان ذلك السؤال متجها
ايضا فالموضع اللائق بايراد السؤال والاشتغال بالجواب هو مقام حد البلاغة في آخر الكتاب ولما توجه عليه
ان المعترض اورد اعتراضه في اول كتابه في مقام تعريف المعاني فلو لم يجعله متجها عليه ايضا لما اورده هناك
اشار الى دفعه بقوله وانما اورده المعترض الخ يعني ان ايراده فيه ليس كما زعمتم بل لانه لما ذكر مباحث البلاغة
في اول كتابه فقد اضطر الى ايراده هناك لا لانه لم يورده في اثناء تلك المباحث مع انه الظ بل لغيره الخ بمقام
تعريف المعاني نظرا الى ادنى مناسبة يكفي في حسن هذا التاخير فمبنى ما فعله المعترض امران الاضطرار و
ثبوت ادنى المناسبة والاول منتف في هذا الكتاب قطعا لمكان موضع آخر مناسب لذلك الايراد والاشتغال
وهو آخره فبقي الثاني وهو بمجرده لا يكون محسنا لما فعلوه في حد المعاني وفي بحث مبني على الفحص عن معنى قوله
هذا السؤال يتجه على حد البلاغة وحده اي منفردا عن حد المعاني فانه يحتمل معنيين متنافيين احدهما انه لا يتجه
على حد المعاني فالتقييد بالحال المذكور لدفع وهم الاشتراك في الاتجاه على طريقة قصر الافراد وثانيهما انه لا يتوقف اتجاهه
على حد البلاغة على ملاحظة حد المعاني بخلاف اتجاهه عليه فانه متوقف على ملاحظة حد البلاغة فالتقييد المذكور
لدفع وهم الاشتراك في الاستغناء عن الغير في الاتجاه والاول من هذين المعنيين يناسب قوله وانما اورده
المعترض الخ وقوله وقد توهم جماعة الخ وينافيه قوله حتى لو فرض الخ فانه يصح ان يستدل به على انفراد حد البلاغة في الاتجاه
بمعنى عدم توقفه فيه على ملاحظة حد المعاني لا على انفراده بمعنى عدم مشاركة حد المعاني له فيه كما يظهر بالتامل
الصادق والثاني منهما على عكس الاول فيما ذكر من المناسبة والمنافاة كما لا يخفى فظ من كلامه يعارض ارادة احد
هذين المعنيين ولشرط آخر يعارض ارادة الآخر ومثل هذا التعارض فيه رائحة التناقض ومع ذلك نقول ان
اراد المعنى الاول كما هو المتبادر من العبارة فهو يبطل كما سنبينه وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكنه غير مناف
لكلامهم بل هو غير مراد عن معنى لمقابلتهم والتقييد لرد مقالتهم بانه ان ما نسبه اليهم من جعل منشأ السؤال
مجموع الحدين ليس معناه ان المنشأ هو المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يتجه ذلك على شيء من الحدين لانه بعيد
لا يقوم به عاقل بل معناه انه كما يرد على حد البلاغة يرد ايضا على حد المعاني ولا شك ان وروده على حد البلاغة
انما هو على وجه الانفراد بحيث لا يتوقف على ملاحظة حد البلاغة انما هو على وجه الانفراد بحيث لا يتوقف على
ملاحظة حد البلاغة او يريد وانه مثل حد البلاغة في تجرد الاتجاه لا في الانفراد بالمعنى المذكور بل هو مخصوص به

لا ينبغي ونزعه الى حد المعاني والاول لعدم صحته لا يصلح لان يكون محملا لكلامهم بل الصحيح الصالح له هو الثاني فوجب حمله عليه لتحقق عما نبا فيه فثبت ما ادعيناه من عدم المنافاة بين الكلامين وتحقق الاتحاد بين المرامين وان شئت جلية الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول ان صاحب الايضاح لما خالف المص بايراد مباحث الفصاحة والبلاغة في مقدمة كتابه لباعث بين في موضعه لزمه تقديم تعريف البلاغة على تعريف المعاني الذي اورده في الفن الاول من فنونه فبعد ما التزمه عدل في كل من التعريفين عن طريقة المص فلزمه ايضا بيان سبب العدول في كل منهما كما هو دأبه في نظايره الا انه سكت عنه في تعريف البلاغة بناء على انه كان اضمر في نفسه ان اورد في اثناء السبب العدول عن حد المعاني ما يغني عنه وهو ثاني الانظار التي ساقها لبيانه اذ هو متضمن لما يدل على سبب العدول عن حد البلاغة فلو تعرض له سابقا يلزم التكرار فالنظر الثاني كما خويه مسوق لبيان سبب العدول عن حد المعاني مع زيادة فايدة هي انتظامه بمجرد ذلك العذر المفيد لما سبق له على سبب العدول عن حد البلاغة ايضا ومثل هذا الانتظام المشتمل على حسن الايجاز ولطف التحرير يعد من محاسن الكلام عند ارباب الصناعة والتصوير وتقريره ان يقال ان السكاكي صرح بانه اراد بالتراكيب في حد المعاني تراكيب البلغاء ولا شك ان معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على معرفة البلاغة وقد عرفها في كتابه بتعريف اخذ فيه التراكيب ايضا فان اراد بها تراكيب البلغاء وهو الظاهر الذي يشهد به ارادته اياها في تعريف المعاني فقد جاء الدور في موضعين احدهما التراكيب المأخوذة في تعريف المعاني والثاني البلاغة اذ يتوقف ح معرفة كل منهما على ما يتوقف معرفته عليها وان اراد بها غيرها ولم يعهد منه بيانه يلزم التعريف بالمجهول في حد البلاغة بالذات وفي حد المعاني بواسطة حد البلاغة الذي هو جزء حده في الحقيقة وهو معنى قوله لم يبينه ولما كان هذا النظر متجها على الحدين معا وان فرق بينهما فارق ههنا عليه بل كان اتجاهه على حد المعاني مقصودا اصليا وعلى حد البلاغة معمودا ضمنيا فقد حسن منهم بلا ارتياب ما صنعوه في اول الكتاب ولعل الشارح رح وقع فيما وقع لما انه راى صاحب الايضاح انه حينما اراد ان يعترض على المص في حد المعاني نقل اولا حده له فقال قال السكاكي علم المعاني تتبع خواص تراكيب الكلام الخ ثم قال وفيه نظر لان التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه فلا يصح تعريف شيء من العلوم به ثم عاد الى اسلوب النقل السابق دون اسلوب للتنبيه على ان منشأ هذا الاعتراض هو هذا القول كما ان منشأ الاعتراض الاول هو القول الاول فقال ثم قال اعني بالتراكيب الخ ولم يقل ولانه اراد بالتراكيب فظن الشارح رح انه ابتداء كلام لا تعلق له بحد المعاني بل قصد به مجرد الاعتراض على حد البلاغة وحده فقال ما قال حتى اوهم التشنيع على الشارح

الحاشية

الحاشية بما عنه كما هو عاليه وليس الحال كما ظنه بل هو اعتراض ثان على حد المعاني له تعلق تام بحد البلاغة على الوجه الذي بيناه يدلك على ذلك انه قد اورد بعد الفراغ عنه اعتراضا آخر على حد المعاني فقال على ان قوله وغيره مبهم لم يبين مراده به اذ لا اشتبه عليك انه لو لم يكن ذلك اعتراضا ثانيا على حد المعاني يكون اجنبيا متخللا بين الاعتراضين الموردين عليه لا ادنى مناسبة يمكن رعايتها بتأخيره عنهما وذلك مستبشع جدا **قال** وبعد الموضع من مداحض الكتاب فاستمع لما يتلى عليك **اقول** هذا المقام كما قال مدحض زلت فيه الاقدام وكلت دونه الافهام ولذلك كثرت فيه اقوال لا يشوبها سقم واعتلال ومن جملتها ما تلاه علينا من كون المراد بالجاري مجرى اللازم هو الخواص الخطابية وباللازم ما هو الخواص الاستدلالية فانه وان كان منقولا عن العلامة عضد الملة والدين لكنه ايضا سقيم وذلك لانه سيذكر الشارح رح في مبحث امثلة الخواص ما يدل على كون بعض من الخواص الخطابية كالاختصار لازما لبعض من التراكيب لما هو هو وسنوضحه بما لا مزيد عليه ولا شك انه يوجب ان يكون اللازم لما هو هو اعم من الخاصية الاستدلالية والجاري مجراه اخص من الخاصية الخطابية فكيف يصح الحكم ههنا بان الاول تعريف للخواص الاستدلالية والثاني تعريف للخواص الخطابية مع ان وجوب الاطراد والانعكاس في التعريفات مما استووا بنيانه ولشيد المص في التكملة اركانه فهل هذا الا حمل لكلامه على ما لم يرض به وصرح بما ينافيه في كتابه والذي اصاب به النظر التام بعون الله الملك العلام هو ان خاصية تركيب البليغ عند المص تنقسم اولا الى الخاصية الخطابية والخاصية الاستدلالية ثم تنقسم كل منهما الى ما هي لازمة لما هو هو وجارية مجراه لان مطلق الخاصية اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال او لا يكون وعلى كل تقدير اما ان يكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او يكون كالملازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا ونتايج الاقيسة والثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كلوازم التمثيلات والاستقراءات الناقصة والثالث هو الخواص الخطابية اللازمة لما هو هو كالاختصار والرابع هو الخواص الخطابية الجارية مجرى اللازم كنفي الشك ورد الانكار والقسمان الاستدلاليان مفروغ عنهما ههنا في نظر المص لخروجهما عن حد المعاني بقيد الافادة المأخوذ فيه الذي يعلق غرضه هو تعريف القسمين الخطابيين الا انه قدم منهما الجاري مجرى اللازم لكثرته على اللازم الذي هو قليل جدا ولهذا قال فيه حينا وان كان الظان يعكس هذا الترتيب كما لا يخفى ولا شك انه لا بد ههنا من امور يشترك بين جميع هذه الاقسام وبعضها وامور اخر يمتاز بها بعضها عن بعض ولما اشار ههنا الى ما به الاشتراك بين الخطابيتين والى ما به امتياز كل منهما عن الاخرى وكانت تلك الاشارة مما تقرب اذهان ذوي النظر السليمة من

موقعه ما به الاشتراك بين الاستدلاليتين وما به امتياز احديهما عن الاخرى اكتفى بما ذكره عنهما عن التعرض
لتغيير الخواص التي ذكرها في حد علم الاستدلال هناك ومثل هذا شايع فيما بينهم واما ما ذكره الشارح من ان
المص لم يتعرض لتغيير الخواص الاستدلالية هناك الا انه فسر خصوصها ههنا بقوله او لازما لما هو هو فيستلزم ان
يترك شيء في غير موقعه بسبب تعديه في غيره من ضرورة ولا فايدة وذلك مع سماجته في نفسه غير معهود فيما بينهم
ثم انه يوجب ايضا ان يفهم من حد المعاني ما ليس فيه فايدة قيد الافادة وذلك لا نزاع بدلالة كلام المص على ان يكون
افادة التراكيب للخواص الاستدلالية مبحوثا عنها في علم المعاني عنده اذ الظاهر تحمل العبارة المفهومة من قوله
اعني هو حد المعاني وان متعلقها كل من اللازم والجاري واذا كان المص يعني من الخاصة المذكورة في حد علم المعاني
كلا من ماتين الى صنفين يكون افادة كل منهما مبحوثا عنها فيه عنده لكن كون افادة الخواص الاستدلالية
مبحوثا عنها فيه بلا شبهة ببطلانه ذلك القيد المخرج اياها والعلم الباحث عنها عن ذلك الحد وكذا يوجب انحصار
الخواص الاستدلالية في اللازم لما هو هو وقد عرفت حاله مما قررنا سابقا كما عرفت منه حال انحصار الخواص الخطابية
في الجاري مجرى اللازم وبالجملة فان رجحنا ما تلونا عليك على حمل الخطابية التي نسب اليها البعض من الخواص
على المعنى المشهور الذي هو صناعة مقابلة لصناعة البرهان فلزمه ما لزمه واما لو نحملها على ما يقابل الاستدلال
الذي هو اقامة الدليل على المط قطعيا كان او ظنيا اذ لا يخفى على ذي مسكة ان حمل هذا اللفظ على هذا المعنى
مع كونه مما لا مشاحة فيه مخلص يندفع به الشبهة عن كلام المص مع مساعدة منه ومطاوعة من المقام
فحمله عليه واجب ما لم يظهر منه مانع ولم يظهر بعد ومن ادعاه فعليه بيانه وان تم هذا البيان بواضح البرهان
فحال ما تلوناه عليك باق على ما تلونا **قال** كما اشار اليه ولم يصرح به في الامثلة **اقول** اراد بالاشارة ما
افاده المص بقيد الافادة المذكورة في حد علم المعاني وبالتصريح ما ذكره فيما بعد بقوله مثل ما يسبق الى فهمك من تركيب
ان زيدا منطلق الى آخر ما ذكره هناك مع انضمام قوله مع افادة لطبعه الخ لكن دلالة هذين القولين على مقصوده
الذي هو اثبات كون الافادة معتبرة في مطلق الخواص لا يخلو عن خفاء اما دلالة القول الاول فلانه يخرج به عن حد علم
المعاني علم الاستدلال كما اومانا اليه في البحث السابق ولهذا اورد المص بدله في حد علم الاستدلال لفظ الاستدلال
فلا يدل على كون الافادة معتبرة في الخواص الاستدلالية بل في الخواص الخطابية واما دلالة القول الثاني فلان الامثلة
المذكورة هناك كلها من قبيل الخواص الخطابية كما لا يخفى عليه وربما يتوهم ان المراد بقوله كما اشار اليه ما يدل عليه
قول المص في حد الخاصة ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك التركيب مقيدا بقوله جاريا مجرى اللازم له وبقوله او لازما

له ما هو هو

له لما هو هو اذ يفهم منه ان الافادة معتبرة في الخواص مطلقا لكنك خبير بان مبناه على ما اختاره الشارح
من حمل اللازم على الخواص الاستدلالية وقد عرفت ما فيه ولو سلم فمخصوص بتوجيه القول الاول
فبقي الخفاء في دلالة القول الثاني على حاله ومنشأ الخفاء في دلالة كلا القولين اجراء الجواب اولا في التقسيم
الذي هو الخواص الاستدلالية عنده كما جرى السؤال فيه ثم قياس القسم الاول الذي هو الخواص الخطابية على
رايه عليها كما هو الملايم للطريقة التي اختارها واما لو خص كل من السؤال والجواب بما جعلنا مقسما ثانيا اعني
الخواص الخطابية اللازمة لتراكيب البلغاء لذواتها وايد الجواب بالقولين المذكورين وحذف عن البين ما
يتعلق بالخواص الاستدلالية كما تقتضيه الطريقة التي سلكناها لكان تقرير الكلام في غاية الوضوح والانتظام
قال فالاختصار في حكم الخواص الاستدلالية وفي الحاشية يعني انه لازم للتركيب المخصوص لزوما
عقليا كالخواص الاستدلالية **اقول** الظ المتبادر من هاتين العبارتين لان الاختصار وان لم
يكن في حد نفسه من قبيل الخواص الاستدلالية لكنه في حكمها في كونه لازما للتركيب المخصوص لزوما عقليا
كلزوم بعض الخواص للتراكيب الاستدلالية بهذا النوع من اللزوم فيكون من قبيل الخواص الخطابية عنده
يدل على ذلك امور احدها انه لم يعهد القول بالواسطة والثاني ان العقل لا يجد مناسبة بين الاختصار
والاستدلال مصححة لعده من الخواص المتعلقة به والثالث كلامه الآتي في ذيل هذا المبحث حيث قال في
الشرح فالبحث عن افادة التراكيب للخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها
وظيفة علم المعاني وفي الحاشية علقها عليه هناك الخواص منها ما هو مقصود اصلي من اللفظ قد استعمل هو فيه
اما بطريق المجاز او بطريق الكناية ومنها ما هو مستتبع لم يستعمل فيه اللفظ كالاختصار وتطهير اللسان
وضيق المقام فانه صريح في ان البحث عن افادة بعض من التراكيب للاختصار وظيفة علم المعاني ولا شك ان
ما هو وظيفته هو البحث عن افادة التراكيب للخواص الخطابية دون الاستدلالية فيكون الاختصار عنده
من قبيل الخواص الخطابية بلا شبهة ح يبطل ما اختاره في تعريف الخاصية وينهدم بنيانه بالكلية
قال وما صرح به من امثلة الخواص واشار اليه الخ **اقول** استفادة الاختصار مما قبله كاد
يتم اما ان حمل على المنقطع فلانه مع كونه خلاف الظ المتبادر من مطلق الاستثناء خال ههنا عن الفايدة
فلا يناسب بمقام التعليم والافادة واما ان حمل على المتصل فلان المراد بما صرح به هو الخواص التي فصلها في
التراكيب الثلثة وبما اشار اليه هو الخواص التي اجملها في قوله وكذا اذا لفظ الى ساقته والاختصار غير داخل في

لشيء منها فكيف يصح الاستثناء من حكمها اما عدم دخوله في الاول فلان المراد بما صرح به ما صرح
بمثاليته لا ما ذكر لضرورة توقفه عليه ولا شك ان المصرح به بهذا المعنى كما صرح به في الشرح هو طلب افادة
الاختصار لا نفسه واما عدم دخوله في الثاني فلانه لم يذكر فيه من مقتضيات الاحوال ما يناسبه قصد الاختصار
حتى يتوهم دخوله فيه ولئن تنزلنا عن بعض ذلك بان سلمنا ان الاستثناء متصل وان الاختصار
داخل في الامثلة المصرح بها فنقول الظاهر المناسب لما يدل عليه كلامه السالف والآتي هو جعل
الاختصار خاصة خطابية لازمة لما هو هو كما هو الحق الحقيق بالقبول ان يجعل قوله جارية مجرى اللازم
صفة مخصصة لقوله خطابية ويجعل قوله سوى الاختصار استثناء من الصفة دون الموصوف فيلزم
الفساد الذي الزمناه في تعريف الخاصة من انتقاض اطراد التعريفين وانعكاسهما على انه لو قطع
النظر عن الاستثناء المذكور ولوحظ مجرد كون الصفة مخصصة يلزم هذا الفساد ايضا ولو عاريا عن ملاحظة
خصوص الاختصار ولئن اردنا دفع ما الزمناه بحمل الصفة على الكاشفة يلزم ان يكون الاختصار
خاصة استدلالية اذ لا قائل بالفصل كما اشير اليه الاشارة وهذا الخلف فاسد اولا لانه مع منافاته لما
يفهم من كلامه السالف والآتي مخالف لما يشهد به صريح العقل كما نبهت عليه وبما قررنا علم انه
ان جعل الصفة مخصصة والاستثناء متوجها الى مجموع الصفة والموصوف يلزم احد الفسادين المذكورين
لان صدق استثناء الاختصار من المجموع يكون بخروجه عن احد جزئيه وقد عرفت ان خروجه عن كل جزء
مستلزم لاحد ذينك الفسادين فلا مجال لحمل كلامه على هذا المعنى ايضا **قال** وانما لم يتم بامثلة
اللازم لما هو هو الخ **اقول** لا خفاء في ان هذا دفع لدخل مقدر ناشئ من قوله وما صرح به الخ
لكن لما احتمل هذا المثال بحسب الظاهر معاني متعددة اشار بالبهام احتمل تقرير كل من الدخل و
الدفع وجهين ينظر احدهما الى الظاهر من الشق الذي هو ان يكون الاستثناء متصلا والصفة المذكورة
مخصصة وثانيهما الى سائر الشقوق وهو ان يكون تلك الصفة كاشفة سواء كان الاستثناء متصلا او
منقطعا اما الوجه الاول فهو ان يقال في تقرير الدخل لا يخفى ان المناسب للشروع في تمثيل الخواص
بعد الفراغ عن تعريف نوعي الخاصة الذين هما الخواص الخطابية والخواص الاستدلالية ان يذكر ههنا
امثلة لكل من هذين النوعين ولو كان الامر كذلك على ما ذكرتم من كون الامثلة المذكورة على وجه التوضيح
والاشارة كلها خاصة خطابية جارية مجرى اللازم سوى الاختصار الذي هو خاصة خطابية لازمة لما هو هو

يلزم

يلزم للمص مخالفة ما يقتضيه حال الكتاب من غير ظهور فايدة تدعو اليها وهذا كما ترى غير مناسب لشانه
وان يقال في تقرير الدفع لان اللازم لما هو هو اكثر خواص استدلالية وقد استوفاها المص في التكملة فلا حاجة
الى الاهتمام بها ههنا واما اللازم الذي هو من غيرها ففي غاية الندرة فلا يتحقق التمثيل المستلزم للاهتمام واما الوجه
الثاني فهو ان يقال في تقرير الدخل لو كانت الامثلة المذكورة كلها خاصية خطابية اي جارية مجرى اللازم سوى
الاختصار الذي هو خاصية استدلالية اي لازمة لما هو هو يلزم المخالفة المذكورة وان يقال في تقرير الدفع ان
امثلة الخواص الاستدلالية التي هي لازمة لما هو هو مستوفاة في التكملة ولا يوجد لازم كذلك من غيرها اصلا
فلذلك لم يهتم ههنا بامثلة اللازم لما هو هو واذا علم هذان الوجهان فنقول لا يخفى اما ان يقرر كل من الدخل
والدفع على الوجه الاول الذي هو الظاهر المناسب لكلامه السالف والآتي والمتبادر من كلمة قلما او تقرر على
الوجه الثاني الذي هو بعيد غير مناسب لشيء منهما فعلى الاول يرد عليه ما قدم غير مرة من حديث انتقاض التعريفين
طردا وعكسا وعلى الثاني يلزم كون الاختصار خاصية استدلالية وهذا مع كونه مخالفا لكلاميه المذكورين مناف
لما يقتضيه صريح العقل ويرتضيه هذا واني اظن ظنا يا اخي بتجربة البعيد ان الشارح حينما كان متاملا في هذا
المقام الصعب المرام قد قرع سمعه في مقام تعريف الخاصة بما نقل عن الامام عضد الملة والدين فرة ذلك
حتى الجاه قد دفع وما نقل عنه عمدا ولما ابتهج به لم يبال عما يلزمه في مقام التمثيل ظنا انه يمكن ان يتيسر فيه
بنوع من الاحتيال والتمويه فيؤثر به سواء ما فيه فارتكبه فال امره الى التذبذب والاضطراب وتلبيس الامر
على الطلاب واما نحن فلما وقفنا على الضعف والاختلال فيما تلاه علينا من المقال كببنا على وسادة الجد والتعمل
وتكلمنا على فراش التدبر والتامل فوفقنا بتأييد الله بحل ما في الكتاب وكشف القناع عن جمال ما تواري
في الحجاب ثم مهدنا للطالب صراطا سويا فليسلكه راشدا مهتديا ولما كان هذا المقدار من كشف قادحي الافكار كافيا
فيما هو المقصود في الحال والمرصود بحسب المال لدى سنوح الهمة العلية والتربة التامة الجلية اقتصرنا
الآن على اتحافه وابتغينا من فضل الله باسلافه حامدين عن نواله ومصلين على نبيه
وآله

تم

بخط حنفي

الرسالة المعروفة
بالسبع الشداد للمولى لطفي التوقاتي

السبع الشداد للمولى لطفي التوقاتي

بسم الله الرحمن الرحيم • نحمدك اللهم يا من هو الموجود في كل مكان • المحمود بكل لسان • انت الذي جعل الارض مهادا • وخلق الارض سبعا شدادا • واصلي على سيدنا محمد المبعوث لهدم عادات الملل • وموضوعات النحل • ليهديهم الى الدين القويم • والصراط المستقيم • وعلى آله واصحابه المهديين • ومن تبعهم الى يوم الدين • فلما شرفني الله بالسعادات القدسية • والكرامات الانسية خدمة سرير طروق المفاخر عبد السلطان الاعظم الاعلم • والخاقان المعظم المكرم • منبع العدل والحكم • معدن اللطف والكرم • الملك المسمى القدسي الشيم السلطان بن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان • ما حسب بعد مانع طام الاف ان • لكن لم يتم وجه الحق عن اسعار المطلان • لا تقتصر في الشان • بل للعادة السوء بين اهل الزمان من العناد والعدوان • حسدا لما اباح الله الملك المنان • فاردت ان اكتب محصول المعالم في هذه الرسالة • ليظهر العلماء العظام والفضلاء الكرام ليمحوا الحق ويبطلوا الباطل • ويميزوا بين المفضول والفاضل • فكتبت ما فيه في هذه من اسولة اخر مناسبة للمقام • واجتهدت في تصحيح المقال بالنقض والابرام • وسميت الاسولة بالسبع الشداد • والله الهادي الى سبيل الرشاد • اعلموا ايها الاماجد الاعاظم العظام • ومشاهير الافاضل الكرام • حياكم الله وبياكم اني استلكم عن وجه مواضع السبع من كلام السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف في الموضوع وطننتها غير معقول ومطبوع سوال مغلطي محرور لا سوال محض مغرور • فان كان عندكم من الكثير والقليل • ويرى العقل لتسمعوا علي لتفوزوا اجرا عملا وادا • والا فالله سبحانه وكفى بالله وكيلا • قال الشريف في حواشي المطالع بعد بيان الحكمة بانه علم باحث عن احوال اعيان الموجودات ولهذا يقال فيه الاعيان وعلى الموضوع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يكن ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة مشاركة في امر عرضي هو الموجود المطلق او الخارجي وجب ان تعد الاحوال المشتركة بقيود مختصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة **اقول** فيه بحث من وجوه الاول ان البحث عن الامور العامة وطبيعة العلم الاولى المسماة بالالهي الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود بلا تقييد بعد خاص فانهم قالوا انه موضوع الالهي من بعضها وموضوعات سائر العلوم مندرجة فيه

بعضها موضوع الالهي موضوعه ليس الا الموجود ولا يبحث فيه عن الاحوال الخاصة بانواع الموجودات التي العلوم التي تحتكون بها نوعا منها لعقول الاعراض واما التي عن الاحوال التي تعتبر الموجود بها نوعا متكملا فهو بحث عن احوال الموجود المطلق بحسب كيفية صيرورته نوعا متكملا فالبحث عن الواجب والعقول العشرة والهيولى والصورة والعقول وامثال ذلك بحث من احوال الموجود بحسب كيفية انقسامه الى هذه الامور واما البحث عن الاحوال الخاصة بتلك الامور من حيث كونها نوعا منها كون من الاحوال التي تعرض لها بحسب نوعها فلا يكون في الالهي بل في فروع او في سائر العلوم الحكمية صرح به ذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم اصول الحكمة وفروعها فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الامور العامة الى العقود المخصصة لان تلك الامور العامة عارضة للموجود من حيث هو موجود فالبحث عنها بحث الحق نوى ذلك يسمع كيف لا **الثاني** ان الاحوال العامة اذا اعتبر بالعقود المخصصة وجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات لا الموجود المطلق يلزم ان لا يكون لنا علم يبحث فيه عن احوال الموجود المطلق حتى يتبين فيه اثبات موضوعات العلوم الحكمية بعضها الموجود الالهي وبيان وجود كل قسم مما يحتاج الى البيان بل يلزم ان يكون وجود كل من الواجب والجوهر والعرض مسائل في فن مخصصا بالعقود فيلزم ان يكون انية الموضوع مطلوبا بالبرهان في فنه وذلك باطل بالاتفاق **الثالث** ان المعهود فيما اذا كان الموضوع اشياء متعددة ان يكون الامر المشترك فيه هو حقيقة الموضوع بان يكون هو ذاتيا الحساب في تلك الاشياء المتناسبة انواع ذلك الامر المشترك فهو يكون موضوع العلم مفردا له موضوعا ذلك المتعدد في امر عام مشترك فيه هو مطلق تلك الحسابات الصادق عليها كالمطلق فانه باحث عن احوال انواع المعقولات الثانية من حيث ايصالها الجامع المشاركة في مطلق الايصال وبذلك عد علما واحدا واما الامور المتناسبة المشاركة في امر مباين لعقود حيثيات البحث عن تلك الامور فعدها موضوعا لعلم واحد بعد عن الاخلاق الذي يسمع عليه امر العقود ولذا عدوا علم العدد علما برأسه ولم يجعلوا من الالهي مع ان المعداد في العدد مشاركان في امر داخل هو الكم فان الاحوال المبحوث عنها في علم العدد ليس من جهة ما هو كم خاص بل من جهة انه فائدة لاي شيء العقل بلا ملاحظة كونها كما الا ترى ان احوال العدد من جهة ما هو كم خاص مبحوث عنها في الهندسة يظهر ذلك تتبع المعالم

بيحثه وينظر فيه

تعم

ت فيه التفصيل

بحسب الاعتبار

في غنية الغنى للغني كون مسائله مستخرجة من اصوله وقواعده بجعلها كبرى للصغرى سهل الحصول لا ان تكون مستمدة في بعض مباديه والا يلزم ان يكون العلم الاعلى قد يستمد من الادنى في بعض مباديه صرح به الشيخ الرئيس فظهر منه ان تحقق كون جميع العلوم في الالهي من بعض المطول منه

لوجهين الاول ان موضوع كل فن لابد ان يكون مسلم الانية في فنه ان الوجود لا يمكن ان يكون من المطالب العلمية لان المطالب انما تكون الموضوع فيها مسلم الانية فلو كان الوجود من المطالب يلزم منه تحصيل الحاصل منه

لان هذه الحيثية من الموضوع فوحدته وان كان يجب الجنس يوجب نوع الوجوه التي يستحق بحسبها ان تعد الاشياء المتكثرة موضوع علم واحد منه

السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب اقليدس فموضوع الهندسة ايضا مقاسمة ايضا انواع المقادير والكم المشارك ومع الكم الذي هو قد حصة الموضوع والذي يبحث عنه في الحكمة انواع الموجودات يشتركان في الوجود الرابع ان المفهوم من كلامه ان الحكمة علم واحد متعدد موضوعه وهو مجموع المسائل الباحثة عن احوال انواع الموجود فيلزم ان يكون كل من الحكمة والتعليم جزءا من هذا العلم الواحد الذي اعتبره فلا وجه لجعله قسيمه واعلم ان الوجهين المذكورين سهو ولان الحكمة النظرية التي فسرناها والحكمة العملية الباحثة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا لان نوعه ليس لاساول اولا وفي الشريف رحمه الله في شرح المواقف معرضا على جعل موضوع الكلام معلوما من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا ثم بحث ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العوارض للمعلوم مطلقا فلا تكون قيدا واتى به من تلك الحيثية اوطل بهذا الموضوع بانه ان هذه الحيثية هو قابلية التعلق ولا شك ان قابلية المعلوم لتعلق اثبات العقائد الدينية بها قابلة للاحوال التي يثبت له لاثبات عقائد دينية كالقدرة والارادة والعلم وسائر الاحوال المعلوم التي لها دخل في اثبات العقائد دخلا قريبا او بعيدا لان تلك الاحوال يقتضي تعلق اثبات العقائد بالمعلوم فقابلية الاحوال عين قابلية التعلق لان القابلية للملزوم تكون قابلية اللازم كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ثم لا يشتبه ان قابلية الشيء لشيء هي مبدأ لعروض ذلك الشيء كما قالوا في موضوع المنطق ان قابلية الايصال حيثية والايصال من الاعراض الذاتية العارضة من حيثية وكما قالوا ايضا في الطبيعي ان قابلية التغير حيثية والتغير عرض ذاتي عارض من تلك الحيثية قال صاحب الدكرة في الفصل الاول من الباب الثاني ولا يمكن اثبات الحركة الاولى الا بالارصاد لكون ذاته هذه علم ينبغي ان يتحرك على الاستدارة وقال الشريف في شرحه ولقائل ان يقول هذه المسائل مشتركة بين الطبيعيات والتعليمات والاختلاف بحسب البرهان فاذا اثبت بما ذكره من البرهان اللمي كانت مسئلة طبيعية لا تعليمية وكذلك براهينها يتحاشون في المسائل المشتركة كما يستند الى الشيء والخارج عن العادات اللمية ويتمسكون فيها بالامور المبنية على الرصد ثم قال المطلع في اول الفصل ويفيد الاولى انه بعد الوقوع والثانية بعد وجوب الوقوع من اللميات فاذكر في كتاب السماء والعالم من العلم الطبيعي وقال الشريف في شرحه ولا يذهب عليك ان كلامه هذا يدل على

ان مسائل هذا الفصل مشتركة بين العلمين والفرق بحسب البرهان كما اشار عليه فكيف على الصورة من الاعراض التي هي كلامه اقول اشتراك المسئلة عبارة عن الاتحاد في الموضوع والمحمول لا في قيد الحيثية ايضا والا لهدم قاعدة تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فقيد الحيثية ملحوظ في كل مسئلة من مسائل العلم الذي اخذ في موضوعه ذلك القيد وبه تمايز المسائل المشتركة بحسب العلمين لا بحال اتحاد الموضوع المسائل بعض الاتحاد في قيد الحيثية لا الذات هو قيد الحيثية اذ الاحوال لا تثبت للمجموع من الحيثية التي هي جزء من ذلك المجموع وهو ملحوظ ثم تلك المعتبرة وملحوظ في اثبات الاحوال لموضوع المسئلة على انه ان الحال المثبت له هو العارض من تلك الحيثية بالنسبة الى موضوع العلم فانه هو الذات الملحوظ بتلك الحيثية على كونها خارجة عنها لا المجموع المركب منهما ان قيل اشتراك المسئلة على ما ذكرت يوجب ان يكون قيد الحيثية المعتبرين في موضوعي العلمين اللذين اشترك المسئلة فيهما منشأ لثبوت حال واحد فكيف يصح ذلك قلنا يجوز ان يكون للحال الواحد منشأن وبعد تسليم ذلك الوجوب فاذا اعتبر الوجوب حصة الموضوع في فن والبعد في فن آخر يجوز ان يثبت الحال الواحدة لموضوع واحد في كل من الفنين من الحيثيتين كالكرية الثابتة للاجزاء على الوضع فان المادة منشأ بعيد لثبوتها لها باعتبار انها تثبت الجسم الطبيعي الذي هي منشأ لثبوت الكرية فيجوز في كل من الطبيعي والهيئة ان يبحث عنها واذا مهد هذا فما ذكره الشريف فاسد من وجهين الاول انه لا يلزم ان المسائل المذكورة في الفصل الاول اذا كانت مشتركة ويثبت بالبرهان اللمي في الهيئة تكون طبيعية لا تعليمية لانه يكفي في الفرق تمايز القيد المعتبرين في موضوعي العلمين لان اشتراك المسئلة لا يهدم قاعدة تمايز مسائل موضوعي العلمين وان كانا بحسب الحيثية لان اشتراك المسئلة لا يقتضي الاشتراك في قيد الموضوع ايضا لما علمته سابقا فلا بد ان يعتبر في موضوع الهيئة قيد ملحوظ في موضوعات جميع مسائلها غير ما في موضوع الطبيعي فيمتاز به المسئلة فلا مدخل في الفرق الى اعتبار اختلاف البرهان فظهر الفرق بين المسئلة المشتركة بالنسبة الى الفنين في اختلاف البرهان والاعراض تكون المسئلة طبيعية اذا ثبتت بالبرهان يلزم عدم التمايز بالحيثية لان البرهان ليس منشأ لعروض الاحوال فلا يكون قيد حصة للموضوع واما ما يتمسك اصحاب التعاليم عن العادات اللمية فليس لما ذكره الشريف بل لان الاحوال

شيخ اعتراض الشريف

فمتى يظهر الوجهين المذكورين التي هي الفرق بين الكرية والعقليات ليس بمعنى واحد منها

الترجيح بشرط وليس ان يقول قد الحيثية البرهان فاذا لم يختلف البرهان ... صح

يمكن عروض كل من الوجود ... فلا وجه لجعل موضوع الحكمة ... صح

التي تصدر الاثار عنها اما بحسب الطبع والمقامات اللمية سيما اقتضاء الطبيعة لتلك الاحوال
بحسب الطبيعة ان لم يمنعها مانع مثلا المطلب في الطبيعي كون الكرية مقتضى طبيعة الارض والسماء
ان لم يمنع مانع وبيت ذلك فيه بالمقامات اللمية ولا يلزم من تلك المقامات كريتهما بحسب الحس
لجواز ان يعرض لها عارض يخرجها عن الكرية الطبيعية وان كان قد ثبت فيه ايضا عدم جواز عروض
العارض المانع عن الكرية في السماء بسيان آخر فيحد اثبات الكرية بالبيان اللمي لا يغني في مباحث
العلم ولذا يستانفون عن البيان اللمي الى البيان الاني ومما ذكرنا ظهر بطلان قول صاحب
التذكرة انها موقوفة ومن الادلة الى لان المثبت بالبيان الاني غير المثبت بالبيان
اللمي لما عرفت وكذا قوله لكونها مواد مثل سيتعمم صح ان يتحرك على الاستدارة لان اللازم
منه ان لا يتحرك على الاستدارة طبعا على ما يقتضيه البيان اللمي فيجوز ان يتحرك على الاستدارة
ويكون عرضه على الدوام لحكمة كثيرة الاثر بالحكم الاولي على الاستدارة بالوضع تبعا لفلك الحركة
بالحكم الاولي بالوضع كسائر المتحركات التابعة للفلك الاطلس في حكم الوهم والحكم الوهمي
غير الحكم الضروري فلا تعد في ذلك بان يقال لا دوام للعرض لاستلزامه التعطيل في الوجود ومما ذكرنا
ايضا ظهر بطلان قول من قال بناء على ان الواقع في المسائل المشتركة ليس الا باختلاف
الدليل من ان اشتراك المسائل لا يصح لانه يلزم منه ان لا يتمايز العلوم والمسائل بحسب
تمايز الموضوعات فان جعل البرهان قيد الحيثية يرد عليه انه ليس مما يتنوع من الاحوال
فلا يصح لاشتراك المسائل لما ذكر ان المطلوب بالبرهان في العلم هو الكرية الطبيعية لا الحقيقية كما
في الطبيعي ولذا ذكروا بان تضاريس الارض لا تضر كرية الارض المطلوب اثباتها في الهيئة
والشريف بعد انتهاء معرفة ما قال في شرحه قول صاحب التذكرة الفصل الاول في استدارة
السماء والارض اورد في هذا الفصل احكاما الاول ان السماء مستديرة الشكل والحركة
بحسب الحس فانه مطلب من مطالب العلم الطبيعي بعين ثم من ابين ليحصل العلم ان الارض
بكل سطحها الظاهر مستديرة الشكل في الشكل اشتمل كلامه يعطي هذا فالمطلبان متغايران
بحسب المحمول فلا يصح اشتراكهما بين العلمين وهذا تمام الاسولة السبعة الواردة على كلام الشريف
المتعلقة بالسبع السداد وليكن هنا آوان وكلام الشريف على ما قاله في مباحث الموضوع

الصا

[illegible]

[illegible]

انها صرح قال في بعض تعاليقه ومما تعلق عليه من حواشي المواقف موضوع العلم قد يكون
شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير
للعلم الطبيعي اقول فيه بحث فان الطبيعي يبحث عن الاحوال الخاصة بالجسم الفلكي او العنصري
او غير ذلك من الاحوال الخاصة بنوع نوع من الجسم يظهر ذلك بتتبع مباحث الطبيعي فلو كان
موضوعه واحدا اعني الجسم المطلق يلزم ان يكون البحث عن الاحوال الخاصة بكل من الانواع
الموسة وكذا الحال في الحساب فانه يبحث عن الاعراض الخاصة بنوع كالزوج والفرد وغير ذلك
لا يقال ان البحث عن الاحوال الخاصة بحث عن احوال مطلق الجسم بتاويل ان الجسم له نوع حاله
كذا وهكذا في الحساب لانا نقول هذا التاويل يتصور في جميع العلوم التي جعل الموضوع فيها
اشياء متعددة يجعل المطلق موضوعا لها وارجاع الاحوال التي تعم البعض بان يقال
ان قسما منه حاله كذا وتخصيص التاويل ببعض المواضع تحكم بحت ثم ان العبارة
الصحيحة ان يقال بدل قوله الحساب لعلم العدد والارثماطيقي فان البحث عن العدد
على وجهين الاول هو البحث عن خواصه واحواله التي تلزمه لانه عدد ويسمى العلم
الباحث عن تلك الاحوال علم العدد والارثماطيقي وهو الذي موضوعه العدد
مطلقا والثاني البحث عن احواله من جهة كيفية استعمال الاعداد المجهولة
والعلم الباحث عنه من هذه الجهة يسمى علم الحساب وموضوعه العدد لا مطلقا
من جهة استعلام بعض لوازمه المجهولة كذا ذكره بعض الفاضل المحقق كمال الدين الحسين
الفارسي في شرح النهاية وهو الفاضل الذي قال صاحب المواقف في حقه
من له كعب عال في العلوم الرياضية ومما ذكرنا ظهر ان الشريف ممن لم يميز
عنده علم الحساب عن علم العدد فلا يحمد وقلد فيما ميز

[illegible]

وانا صنفنا بعون الله العجالة تتمة الاسولة
الست وعلم ... الاسولة
... القيام
... الاعوام
الى هذه الايام
منه

رسالة في جواب السبع الشداد التي اوردها المولى لطفي
للفاضل النحرير الشهير بالمولى عذاري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عظمت نعمته وعمت ⁕ وسبقت رحمته وتمت ⁕ جعل العسرين اليسرين محصورًا مقهورًا ⁕ وصير مظهر جلاله بجمال انا عند منكسرة القلوب مسرورًا ⁕ والصلوة على سيد رسله الاخيار ⁕ وآله واصحابه الابرار ⁕ الى يوم القرار ⁕ وبعد فلما اذى بعض الاخوان ⁕ المباحث التي منها ما الامتحان في مواضع عديدة ⁕ ولم يتمكن من دفعه عن نفسه بنفسه اشتكى عنه الى السدة السنية السلطانية ⁕ والعتبة العلية العثمانية ⁕ علمًا منه بان من حرك سلسلة العدل في دوره ⁕ برأ من بلية الزمان وجوره ⁕ نظم العالم في نشر عدله وصوته ⁕ والناس نيام في يقظة دولته ⁕ الامن والامان زمانه ⁕ والعدل والاحسان سلطانه ⁕ وهو السلطان ابن السلطان ⁕ سلطان بايزيد بن محمد خان ⁕ خلدت خلافته ⁕ وابدت سلطنته ⁕ ولا زال قلوب عنيدي ⁕ اكنة اسنة عبيده ⁕ واسياف كماته ⁕ اضلاع عداته ⁕ فامر بان اقيد ما سنح في تلك المسائل مما يكفي في حل العقد ⁕ وشد الشد ⁕ والسد بعد السد ⁕ فلما نظرتها وجدت بعضها بينة ظاهرة فمن ان يخفى ⁕ وبعضها مخفية في مكامن الخفا ⁕ فاعلنتها ونظمتها في سلك العرض والمسئول من مجيب الدعوات ⁕ ان يعصمني من موضوعات الكلام في كلام الموضوعات ⁕ وهو المستعان ⁕ وعليه التكلان

قال الفاضل الشريف رحمه الله في حواشي المطالع حيث قسم المص الطرف الثاني من كتابه الى اربعة اقسام الاول منها في الامور العامة والثاني في الجواهر خاصة والثالث في الاعراض خاصة والرابع في العلم الالهي خاصة وبين الشارح وجه القسمة بان يقول لان الحكمة علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة الانسانية والموجود اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض فالبحث عن احوال الموجودات اما عن احوال تختص باحد من الاقسام او عن احوال تشترك بين قسمين منها او بين الثلثة فان كان عن الاحوال المشتركة فهي الامور العامة وان كان عن الاحوال المختصة بالجواهر فهو قسم الجواهر او بالاعراض فهو قسمها او بالواجب فهو العلم الالهي بعد نقله تعريفا آخر للحكمة بحذف قيد الاعيان وعلى التقدير ليس موضوع الحكمة شيئًا واحدًا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي وح يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة وقال صاحب الاسولة فيه بحث من وجوه الاول ان البحث عن الامور العامة وظيفة

بعين منقول وقد الشريف

الفلسفة الاولى المسماة بالالهي الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود بلا تقييد بقيد خاص واما البحث عن الاحوال الخاصة بانواع الموجودات العارضة لها بحسب نوعيتها فلا يكون في الالهي بل في فروعه صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم اصول الحكمة وفروعها فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الامور العامة الى التقييد بالقيود المخصصة اقول ان كلام الفاضل حاصله ان علم الحكمة علم واحد وحقيقة ما فلابد لها من موضوع ما ولا يجوز ان يكون موضوعها الموجود المطلق لاختصاص بعض المحمولات ببعض الموجودات فيكون اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود وح يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بين تلك الاشياء المتعددة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة وهذا بالحقيقة تصحيح لتقسيم المص الحكمة الى اربعة اقسام وتوجيه لما وجه الشارح به اذ يفهم من ظاهره ان يبحث في العلم المتعدد موضوعه عن الاعراض الشاملة لجميع موضوعاته من حيث هي كذلك والامر ليس كذلك والا يلزم ان يكون فيه موضوع غير تلك الموضوعة اعم منها هف وما قاله المعترض من ان البحث عن الامور العامة وظيفة الفلسفة الاولى فمما لا تعلق له بهذا المقام لان ما تكلم فيه الشريف هي القسمة التي لم يذكر فيها الفلسفة الاولى ولم يجعل احد موضوعات اقسامها هو الموجود من حيث هو موجود بل جعل ما يبحث عن عوارضه الذاتية انواع الثلثة وربعت القسمة باعتبار العوارض بل هو كلام ماخوذ من قول الشيخ في الشفاء متعلق بالقسمة الثلاثية التي اعتبر موضوع احد اقسامها هو الموجود مطلقا فاين هذا من ذلك وهو بالحقيقة خلط في الكلام على ان في ماخذه بحثا واما دعوى التصريح في رسالة تقسيم الحكمة بان البحث عن الاحوال الخاصة بانواع الموجودات ليس في الالهي بل في فروعه فلعله فرية بلا مرية اذ لا اثر له في تلك الرسالة ولا في الشفاء نعم قد صرح فيهما بما يخالف تلك الدعوى واما قلنا في كلام الشيخ بحث لانه بعد ما قسم الحكمة الى ثلثة اقسام طبيعي وتعليمي والهي وعين موضوع الطبيعي بانه الجسم من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وموضوع التعليمي بانه اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم او رد كلاما طويلا لتعيين موضوع الالهي حاصله ان لنا احوالا يجب ان يبحث عنها في الحكمة غير ما يبحث عنها الطبيعي والتعليمي والمنطق ولم يكن غير هذه العلوم علم ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون هي حالاته وعوارض الا الموجود فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما

هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف وبعض هي له كالعوارض
الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فيكون مسائل هذا
العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي
العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى وله حد العلم الالهي
الذي هو انه علم بالامور المفارقة للمادة في الحد والوجود وانت خبير بانه يلزم مما ذكر ان لا يبحث في
العلوم الحكمية عن الاحوال الخاصة بالواجب تع قصدا وبالذات بل انما يبحث لرجوع البحث
عنها الى البحث عن احوال الموجود من حيث هو موجود مع انه يبحث فيها عن الاحوال الخاصة بالاجسام
والمقدار اولاً وبالذات وهو امر شنيع مخالف لحكمة وضع الحكمة وتدوينه هذا وبقي في اصل الكلام
شئ وهو ان يقال ان قول صاحب المطالع في تقسيم الطرف الثاني منه الاول في الامور العامة يجوز
ان يكون اشارة الى احد اقسام الحكمة الذي موضوعه الموجود من حيث هو هو الى القسم الاول فيما
يبحث فيه عن الامور العامة التي هي عوارض ذاتية فيكون مطابقا بما في الشفاء غير انه لا يرد عليه
ما يرد على الشفاء ولا يرد عليه البحث الثاني ايضاً ولا يلزم منه الا ان يكون احد اقسام العلم كلياً
بالنسبة الى ساير الاقسام وموضوعه اعم من موضوعاتها ولا بأس فيه كالعلم الطبيعي فان احد
اقسامه ما يبحث فيه عن الامور العامة لجميع الطبيعيات وباقي اقسامه يبحث في كل منها عن احوال
تختص بنوع من الطبيعيات على ما صرح به الشيخ في رسالة تقسيم العلم والفاضل الطوسي في حكمة العملية وفي
الشفاء ان اختلاف موضوعات العلوم اما على الاطلاق من غير مداخلة واما مع مداخلة وهذا على
وجهين اما ان يكون احد الموضوعين اعم كالجنس والآخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شئ
مشترك وشئ مباين والقسم الاول نقسمه على قسمين قسم يجعل الاخص من جملة الاعم حتى يكون النظر
فيه جزءاً من النظر في الاعم وقسم يفرد الاخص من الاعم ويجعله علماً تحته لانه اما ان يكون اخص
صار اخص بسبب فصول ذاتية ثم طلبت عوارضه من جهة ما صار نوعاً ولا يختص النظر بشئ منه
دون شئ وحال دون حال بل يتناول جميعه مطلقاً وهذا يجعل العلم بالاخص جزءاً من العلم بالاعم
واما ان يكون في الاخص من جهة بعض عوارضه تتبع فصله وهذا يجعله علماً تحته ثم قال
ان الطب ينظر في بدن الانسان وجزء من الطبيعي ينظر فيه ايضاً لكن جزء الطبيعي ينظر فيه

بل من هذا القسم الاول الباقي عن مباحث الامور العامة

فيه على الاطلاق والطب ينظر فيه من جهة ما يصح ويمرض ولعل الشارح المحقق الرازي انما
لم يحمل كلام المص على ما ذكرنا فان اثبات وجود الواجب تعالى لا تعرض له في الامور العامة متعلقة
باحوال تلك الامور وباحثة عنها ولذلك قال في حواشيه على شرحه فان قلت الاحوال المشتركة
هي الامور العامة وليست مسايل في قسم الامور العامة بل موضوعات فلا يكون بحثا في الامور
العامة عن الاحوال المشتركة بين الاقسام فنقول احوال الامور العامة هي اعراضها الذاتية
فلا بد ان يكون مشتركة كما هي مشتركة وفيه ما فيه قال الثاني ان الاحوال العامة اذا اعتبر
بالقيود المخصصة وجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات لا الموجود المطلق لزم ان لا يكون لهم
علم يبحث فيه عن الاحوال المطلق حتى يثبت فيه اثبات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود
اليها وبيان وجود كل قسم مما يحتاج الى البيان بل يلزم ان يكون وجود كل من الواجب والجوهر
والعرض مثبتا له في فنه مخصصا بالقيود فيلزم منه ان يكون انية الموضوع مطلوبا بالبرهان في
العلم وذلك بط بالاتفاق اقول ان هذا الاعتراض انما يرد على كلام المص مرادا منه ما قاله الشا
لا على كلام المحشي المحقق اذ هو اعتراض على الشرح او توجيه له ولا يتوجه اليه هذا البحث على قانون
الخلاف وهو ظ واما التفصي عنه بالمرة بحيث لا يرد على المتن والشرح ايضا فبان يقال
ان القضية القائلة بان موضوع العلم لا بد ان يكون مسلم الانية في ذلك العلم ولا يجوز ان يكون
مبنية فيه غير مسلمة لان السر فيه على ما بينوه ان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده ولا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه
على نفسه وهو ليس بصحيح لان العرض الذاتي الذي يتوقف اثباته للموضوع هو العرض الذي غير الوجود
واما الوجود فلا يتوقف اثباته على الوجود كما ذكره شارح الطوالع واشار اليه الفاضل في شرح المواقف
واما ما اجيب عنه بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا
لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شئ قطعا كما اورده الفاضل
فيه ايضا فليس بسديد لان هذا انما يتحقق في الحمل بالمواطاة وحمل الوجود على الموجود ليس
كذلك وفي شرح الطوالع ايضا ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم آخر ليس على اطلاقه
بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الآخر اذا كان غير

بيّن ويمكن ان يقال ايضا لم لا يجوز ان يكون علم آخر كلي موضوعه اعم الموضوعات وهو الموجود المطلق
الا انه لما كان الاحتياج اليه في اثبات موضوع بعض العلوم الجزئية او رد بعض مسائله في ذلك
العلم الجزئي ولم يلتفت اليه في التقسيم فيكون عامة مسائله متروكا ذكرناها في الكتاب قال
الثالث ان المعهود فيما اذا كان الموضوع اشياء متعددة ان يكون الامر المشترك قيد حيثية الموضوع
بان يكون قيود الحيثيات في تلك الاشياء المتناسبة انواع ذلك الامر المشترك والذي يحبث
عنه في الحكمة ليس عروض كله من جهة الوجود كما لا يخفى فلا وجه لجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات
بسبب تشاركها في الوجود اقول ان اريد به انه لا بد ان يكون الامر المشترك فيه بحيث يكون البحث
في العلم كله من جهته ويكون السبب لعروض المحمولات للموضوعات هو ذلك الامر المشترك فقط
حتى لا يبحث فيه عن العوارض الخاصة بخصوصيات المشتركة فيه فنمنع معهوديته كيف لا فح لا يكون
موضوع الفن متعددا بل امرا واحدا هو ذلك المشترك على ما بيّن في موضعه وان اريد انه لا بد من
ان يكون لذلك المشترك مدخل في الجملة في عروض محمولات الفن لموضوعاتها فان سلم ذلك ولكن
لا نم ان الوجود ليس كذلك على ان الشيخ قال في برهان الشفاء قد يكون للعلم موضوع مفرد مثل العدد
للحساب وقد يكون غير مفرد بل يكون في الحقيقة موضوعات كثيرة تشترك في شيء تتحد به وذلك
على وجوه فانها اما ان تشترك في جنس هو الشيء المتحد اشتراك الخط والسطح والجسم في جنس تتحد به
وهو المقدار واما ان تشترك في غاية واحدة كاشتراك موضوعات الطب اعني الاركان والمزاجات
والاخلاط والاعضاء والقوى والافعال ان اخذت هذه موضوعات الطب لا اجزاء موضوع
واحد فانها تشترك في نسبتها الى الصحة واما ان تشترك في مبداء واحد مثل اشتراك موضوعات
علم الكلام فانها تشترك في نسبتها الى مبداء واحد اما طاعة الشريعة او كونها آلهية ومن البيّن
ان الاحوال العارضة للاركان والمزاجات واخواتها المبحوث عنها في الطب ليس عروضها لها في
نفس الامر بسبب نسبتها الى الصحة بل عروض تلك الاحوال في الاكثر منشاء نسبتها الى الصحة وايضا
ليس ثبوت القدرة للواجب مثلا بسبب نسبته الى مبداء هو طاعة الشريعة او كونه آلهية
وهو ظاهر لا سترة فيه قال الرابع ان المفهوم من كلامه ان الحكمة علم واحد متعدد موضوعه وهو
مجموع المسائل الباحثة عن احوال انواع الموجود فعلى هذا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءا من

من هذا العلم الواحد الذي اعتبره فلا وجه لقوله فيما سيجيء واعلم ان التعريفين المذكورين
تينا ولان الحكمة النظرية فسرناها والحكمة العملية الباحثة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا
واختيارنا لان تعريف الشيء لا يتناول اجزائه اقول ان المراد بالتناول ههنا انما هو تناول الكل
اجزائه يعني ان كلا من الحكمة النظرية والعملية داخلة في المعرّف وهو شيئهما ولما كان المعرّف والمعرِّف
متحدين بالذات كان تناول احدهما هو تناول الآخر قال الشيخ في اول المنطق من الشفاء ومن
يكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا ايضا عنده جزءا من الفلسفة
وآلة لسائر اجزاء الفلسفة قال الشريف رحمه الله فيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف موضوع
العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل
للتغير للعلم الطبيعي وقال المعترض فيه بحث فان الطبيعي يبحث عن الاحوال الخاصة بالجسم الفلكي
او العنصري او غير ذلك من الاحوال الخاصة بنوع جسم فلو كان موضوعه واحدا اعني الجسم
المطلق يلزم ان يكون البحث عن الاحوال الخاصة بحثا عن الاعراض الغريبة وكذا الحال في الحساب
فانه يبحث عن الاعراض الخاصة بنوع العدد كالزوج والفرد وغير ذلك ثم ان العبارة الصحيحة
ان يقال بدل قوله للحساب لعلم العدد والارثماطيقي فان البحث عن العدد على الوجهين
الاول البحث عن خواصه واحواله التي يلزمه لانه عدد ويسمى العلم الباحث عن تلك الاحوال
علم العدد والارثماطيقي وهو الذي موضوعه العدد مطلقا والثاني البحث عن احواله من جهة كيفية
استعلام الاعداد المجهولة والعلم الباحث عنه من هذه الجهة يسمى علم الحساب وموضوعه العدد
لا مطلقا بل من جهة استعلام بعض لوازمه المجهولة كذا ذكره الفاضل المحقق كمال الدين الحسين
الفارسي في شرح البهائية وهو الذي قال صاحب المواقف في حقه من له كعب عال في العلوم الرياضية
ومما ذكرناه ظهر ان الشريف ممن لم يتميز عنده علم الحساب عن علم العدد ولا عجب وقليل ما هم
اقول ان حاصل ما ذكره على تقدير صحته اعتراض على المثال بعدم المطابقة ومثله شايع فيما بينهم
كتمثيلهم النوع بالانسان والفصل بالناطق والجنس بالحيوان وغير ذلك مما لا يحصى ولا يلزم منه
عدم علمهم بحقيقة الممثل به وتميزها عندهم عما سواها على ان هذا التمثيل ليس مما اخترعه الفاضل
الشريف بل هو واقع في كلام المتقدمين ايضا ممن لا يتوهم الجهل في حقهم قال الشيخ الرئيس

فى كتاب البرهان من الشفاء ان موضوع العلم قد اخذ على الاطلاق من جهة هويته وطبيعته غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب وايضا قد يقال فى المثال الثانى ان المراد بالعلم الطبيعى ههنا يجوز ان يكون الطبيعى الكلى الذى يبحث فيه عن الاحوال العارضة للجسم من حيث هو جسم لا الذى قسم اليه والى غيره قال الشيخ فى رسالته فى تقسيم الحكمة اقسام الحكمة الطبيعية الاصلية ثمانية قسم يعرف فيه الامور العامة لجميع الطبيعيات وجعل اقسامها الباقية ما يعرف فيها الاحوال الخاصة بنوع دون نوع من الطبيعيات وفى الشفاء اذا كان موضوع صناعة ما جزئية فليكن الطب اجرا وليكن بدن الانسان وطلب عارض غريب ليس للانسان من جهة ما هو انسان مثلا كالسواد المطلق والحركة المطلقة فان السواد للانسان من جهة ما هو جسم مركب تركيبا ما والحركة من حيث هو جسم طبيعى وكان له ان ينظر فيما يعرض للجسم المركب من حيث هو جسم مركب او من حيث هو جسم كان الطب هو عين العلم الطبيعى الكلى وقيل ايضا ان موضوعات الحكمة الطبيعية لما كانت راجعة الى الجسم قيل ان موضوع العلم الطبيعى واحد هو الجسم المطلق واما المثال الاول فبعد تسليم ما نقله عن الفاضل كمال الدين الفارسى اذ لم يظهر حاله لنا بعد لعدم ظفرنا على الشرح الذى نقله عنه وعدم الاعتماد على قوله لظهور خلافه منه غير مرة نعوذ بالله من ذلك نقول ان الظاهر من سياق كلام الشيخ فى الشفاء هو ان المراد من علم الحساب ههنا هو علم العدد المسمى بالارثماطيقى بعينه وهو ظاهر عند من تتبع كلام الشفاء قال الفاضل الشريف رحمه الله فى شرح المواقف فى تعيين موضوع علم الكلام بعد ما قال فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية اقول انا قد بحثنا فيه بان قيد الحيثية لم لا يجوز ان يكون صلاحية ثبوت العقايد الدينية له لا ثبوتها له بالفعل كما قالوا فى حيثية موضوع المنطق انها صلاحية الايصال لا الايصال بالفعل كما قاله الباحث هذا الا ان كون الواجب تعالى واحدا حقيقيا يحسم مادة الشبهة ويفرق بين المقامين لانه تعالى علة لثبوت صفاته لذاته بذاته لا لخصوصية غير ذاته بل الخصوصية التى لا بد منها فى العلية هى عين ذاته على ما بين فى موضعه فلا وجه لاعتبار الصلاحية المذكورة ههنا بخلاف موضوع المنطق قال المعترض بعد ما نقل عن السيد الشريف من شرحه للتذكرة الفلك كرى والارض كرية مسئلتان

مسئلتان مشتركتان بين الهيئة والطبيعى والفرق بالبرهان فان الهيئة تثبتهما بالبرهان الانى والطبيعى يثبتهما بالبرهان اللمى اشتراك المسئلة بحيث لا يفرق الا بالبرهان يهدم قاعدة تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا بد ان يعتبر فى موضوع الهيئة قيد يلحظ فى موضوعات جميع مسائله غير معتبر فى موضوع الطبيعى فيمتاز به المسئلة بلا احتياج فى الفرق الى اعتبار اختلاف البرهان وايضا ان المطلوب بالبرهان فى الهيئة هو الكرية الحسية لا الحقيقية كما فى الطبيعى ولذا صرحوا بان تضاريس الارض لا يقدح كريتها الارض المطلوب اثباتها فى الهيئة فالمسئلتان مفترقتان بحسب المحمول ايضا اقول ان اشتراك العلمين فى المسائل والفرق بالبرهان قضية مشهورة عند ارباب العلم والشيخ اوردها فى برهان الشفاء وفصلها بما لا مزيد عليه فوجهه اما عند من قال ان حيثية الموضوع لا يجب ان يعتبر جزءا منه بل قد يكون خارجة عنه واما عند من ادعى لزوم جزئيتها منه موضوع فهو ان المراد بالمسائل وكونها مشتركة بين العلمين ان يكون القضايا متحدة موضوعاتها ومحمولاتها فى الذكر ويكون ذات الموضوع فى كل واحد منهما عين ما فى الاخرى ولا يعلم عند الذكر من اى علم هى حتى يبرهن عليها بالبرهان الذى يبتنى على حيثيات الموضوعات فى اكثر الحالات قال الشيخ فى الشفاء واما الشركة فى المسائل فهى ان يكون المطلوب فيهما جميعا محمولا لموضوع واحد والا فلا شركة وهذا لا يمكن الا مع اشتراك العلمين فى الموضوع على وجه من الوجوه المذكورة وهى ثلثة اما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخص واما ان يكون لكل واحد من موضوعى علمين شئ خاص وشئ يشارك فيه الاخر كالطب وعلم الاخلاق واما ان يكون ذات الموضوع فيهما واحدا ولكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذلك كما ان جسم السماء والعالم موضوع لعلم الهيئة والعلم الطبيعى هذا فمن لم يتتبع كلام مشايخ فنون

فلا حرى بحاله ان لا يتكلم فيه كثيرا ۰ ولا يتصرف فيه يسيرا ۰ او قد يحيط بذباب عقله ۰

۰ اوتار الاوهام فيرى بيوت العناكب وهاد الدواد ۰

۰ كالسبع الشداد ۰ والله الهادى الى ۰

۰ سبيل الرشاد ۰

۰ تم ۰

الرسالة المتعلقة لتحقيق الوجود الذهني

لمولانا طاشكبري زاده رحمه الله

مولانا مصطفى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله مولى النعم • ومفيض العلوم والحكم • والصلوة على نبيه سيد الكونين
ورسول الثقلين • وعلى آله واصحابه حماة الدين • ومصدات اليقين
فان العلوم على كثرة فنونها • وتشعب شجونها • هي مرايا اليقين •
ومصابيح الدين • وكانت في غيهب الجهل والعناد • كالشمس
ضياء • والقمر نورا والذين اهتدوا به يقال لهم ان هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم
مشكورا • خصوصا علم الكلام من بينها اعظمها شانا • واقواها برهانا
فمن له فيه يد طولى • فله السعادة في الآخرة والاولى • الا انه في دقة اصوله
وغموض مبانيه بحيث عجزت عن ادراكه الافهام • وتعارضت في تحقيقه
العقول والاوهام • واختلفت فيه اقوال العقلاء • وتصادمت آراء الفضلاء
ولهذا اختلفوا في العلم انه هل هو بالوجود الذهني ام لا • حيث قال الحكماء نعم وجمهور
المتكلمين لا • واستدل الحكماء على ثبوته بادلة فاردنا ان نذكر ما هو المشهور منها وما اورد
عليه من اعتراضات الفضلاء مع الرد عليها فنقول والله على نتوكل ونستعين وهو
نعم المولى ونعم المعين • المشهور في الاستدلال على ثبوت الوجود الذهني هو انا نحكم بامور ثبوتية
على ما لا وجود له في الخارج احكاما ايجابية صادقة اما على مفهومه او على ما صدق عليه كالممتنع واجتماع
النقيضين فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وانه معلوم
ومقابل للممكن الوجود والى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان
يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه
واذ ليس ثابتا في الخارج فهو ثابت في الذهن وارادوا بالامور الثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه
احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها كالسالبة لان
المحمول فيها هي ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع على الموضوع وهما متلازمان فبينوا الملازمة والمساواة
بينهما بانه اذا صدق انتفاء المحمول عن الموضوع نصدق على الموضوع انه منتف عنه المحمول والا لصدق
نقيضه اعني انه ليس بمنتف عنه المحمول فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان الموضوع منتف

السالبة المحمول

منتف عنه المحمول صدق انتفاء المحمول عنه والا لصدق نقيضه اعني سلب انتفاء المحمول عنه
فلا يصدق الموجبة السالبة المحمول هف فثبت انهما متلازمتان بل لا اختلاف بينهما
الا بالاعتبار لان حقيقة الموجبة المذكورة راجعة الى معنى السالبة ولا شك ان صدق
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع حال انتفاء المحمول عنه فكذا السالبة المحمول التي تلازمها لا يقتضي
وجوده حال اتصافه بانتفاء المحمول عنه والا لصدقت السالبة حال عدم الموضوع دون الموجبة
السالبة المحمول فينهدم الملازمة بينهما وانما قالوا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلبية لانها
كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب فيقتضي وجود الموضوع واعترض عليه بانا لا نم
ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر يستلزم ان الموضوع منتف عنه المحمول وما ذكره في بيانه لما
انه لو لم يصدق هو لصدق نقيضه وهو ان الموضوع ليس بمنتف عنه المحمول فلم يكن انتفاؤه عنه صادقا
في نفس الامر ان اراد به انه لو لم يصدق ان الموضوع يثبت له سلب المحمول عنه صدق ان الموضوع
ليس يثبت له ذلك السلب فمسلم ولكن لا نم انه يلزم من صدقه ان لا يكون سلب المحمول عن
الموضوع صادقا في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك السلب مستلزما لثبوته
للموضوع اذ ح يلزم من انتفاء ثبوته له انتفاء سلب المحمول عنه لان انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وذلك مم بل هو اول المسئلة وان اراد به انه لو لم يصدق ان الموضوع يثبت
له سلب المحمول عنه صدق ان الموضوع ليس سلب عنه المحمول فمم لان نقيض ثبوت السلب
هو سلب ثبوت السلب لا سلب السلب فان سلب السلب انما هو نقيض السلب
وانما يلزم صدقه لو لم يصدق السلب وليس المفروض ذلك اقول نختار الشق الاول من الترديد
فنقول لو لم يصدق ان الموضوع يثبت له سلب المحمول عنه صدق ان الموضوع ليس ثابت
له ذلك السلب ويلزم من صدقه ان لا يكون المحمول عنه الموضوع صادقا لان معنى اثبات
سلب المحمول عن الموضوع للموضوع في الحقيقة الحكم بصدق ذلك السلب في الواقع لا ايجابه
وحمله على الموضوع حقيقة وسيجي الحقيقة ان شاء الله تعالى وعدم صدق هذا الحكم انما يكون
بعدم صدق ذلك السلب بالضرورة بل هما متحدان في المآل فثبت ان عدم صدق السالبة
البسيطة على تقدير عدم صدق الموجبة السالبة المحمول لازم سواء استلزم تلك

السالبة الموجبة المذكورة في الواقع ام لا فلا ياتي ما الزمه من المصادرة على المطلوب
وايضا يمكن ان يقال ان العلم باستلزام السالبة البسيطة للموجبة المذكورة يتوقف على العلم
باستلزام عدم صدق الموجبة المذكورة لعدم صدق السالبة من غير عكس وان كان نفس
هذا الاستلزام موقوفا في الواقع على نفس ذلك الاستلزام كما ان اثبات الصانع يتوقف على
اثبات الحدوث للعالم واثبات الحدوث له لا يتوقف على اثبات الصانع وان كان الحدوث
في الواقع موقوفا على ثبوت الصانع في الواقع على ما هو حال البراهين الانية فلا يلزم ما الزمه ايضا
ان المحقق الطوسي قد انكر الموجبة السالبة المحمول في نقد التنزيل فقال اذا تاخر السلب عن
الربط فهو بمعنى العدول نحو ج كان نقطة ليس مؤلفا مع غيره او نقطة لا مركبا بغيره
لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على
المفرد هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المذكور فذلك الشيء الذي
الذي يحكم عليه انه ب او لا ب او باي عبارة شئت فان جعل نفي المحمول ليس
بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا و
واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه وقد اشار بذلك الى الوجود والمحقق
والمقدر انتهى اقول ان الربط اعني الايجاب يتصور على الوجهين ايجاب حقيقي هو ايقاع النسبة
الحكمية وايجاب غير حقيقي هو ليس كذلك بل كونه ايجابا انما هو صوري وبحسب اللفظ فلو كان
السلب متاخرا عن الايجاب الحقيقي فلا كلام في ان القضية ح يكون موجبة معدولة لتحقق
ايقاع النسبة الحكمية المتصورة بين سلب المحمول نفسه وبين الموضوع واما ان كان متاخرا
عن الايجاب الغير الحقيقي فلا يلزم ان يكون القضية موجبة معدولة بل يجب ان لا يكون كذلك
لان السلب خارج عن المحمول اذ النسبة الحكمية انما يتصور بين الموضوع والمحمول لا بين الموضوع و
وسلب المحمول عنه فلا يتحقق بينهما ايقاع النسبة الحكمية الذي هو الايجاب الحقيقي ولا يلزم
حمل القضية على المفرد وحمل هو هو حقيقة حتى يحكم بامتناعه بل الحمل بينهما صوري كما عرفت وليس
ذلك بمحال وسينكشف لك جلية الحال وسريرة المقال وصرح به المحقق الرازي ايضا حيث
قال السلب خارج عن المحمول في السالبة وسالبة المحمول الا ان في سالبة المحمول زيادة اعتبار ليست

ليست في السالبة فانا في السلب نتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الايجابية بينهما ونرفع تلك
النسبة وفي سالبة المحمول نتصور الموضوع والمحمول والنسبة الايجابية ونرفعها ثم نعود ونحمل ذلك
السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار
السلب فيهما ثم بين الفرق ثمت قضايا عسى ان يشتبه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
فقال ان معنى السالبة البسيطة ج يسلب عنه ب ومعنى الموجبة السالبة المحمول ج شيء
يسلب عنه ب ومعنى المعدولة الموجبة المحمول ج يصدق عليه لا ب ولم يذكر الصدق الذي هو عبارة
عن الايجاب الا في الموجبة المعدولة المحمول فدل هذا ان يقول ان دلالة ظاهرة على ان الموجبة
السالبة المحمول ليست موجبة حقيقة فكيف يرجع الى المعدولة وبالجملة ان الايقاع المعتبر في
الموجبة السالبة المحمول ايقاع رفع النسبة لا ايقاع نفسها وحقيقته تاكد رفع النسبة ليس
الا واما الايقاع المعتبر في الموجبة المعدولة المحمول فهو ايقاع نفس الاحد النسبة ومن ثمة كان
هذا ايجابا بحتا غير راجع الى السلب بخلاف الاول والاشتباه في هذا المقام انما نشا من عدم الفرق
بين ايقاع رفع النسبة الذي هو معنى الموجبة السالبة المحمول وبين ايقاع نسبة الرفع الذي هو معنى المعدولة
ولا شك ان هذين المفهومين متغايران قطعا وان الثاني ايجاب حقيقي يقتضي صدقه وجود موضوعه
وان الاول ايجاب غير حقيقي راجع الى السلب لا يقتضي صدقه وجود موضوعه واذا تقرر هذا فنقول رد
اولا ما اخترعناه على ان الموجبة السالبة المحمول ليست موجبة ايجابا حقيقيا راجعا الى المعدولة المحمول
وانه حقيقتها راجعة الى السالبة فنقول لا شك في امكان ربط سلب المحمول عن الموضوع على الموضو ع
بل ذلك السلب في قضية واحدة للبرهان الدال على الملازمة بينهما كما عرفت فاذا قلنا ج ليس
ب واعتبرنا ربط سلب ب عن ج عليه فلا يخلو من ان يعتبر فيها ثبوت ما هذا السلب
ثبوتا حقيقيا او لا يعتبر كذلك بل يعتبر ثبوته له ثبوتا صوريا لا سبيل الى الاول لانه ح لا بد ان يتصور
بين ج وبين ليس ب نسبة حكمية لاقتضاء الثبوت الحقيقي ذلك كما عرفت واما ان يتصور ايضا نسبة
حكمية بين ب الذي هو محمول القضية المذكورة وبين ج او لا يتصور فان تصورت فاما ان
يكون النسبتان متحدتين او لا وكلا الامرين باطلان اما الاول فلان المحمول متبدل حال الملاحظة
الثانية للنسبة كما لا يخفى وما هو بين في اتحادهما والا يلزم التناقض اذ مداره اتحاد النسبة وايضا

يلزم تقدم النسبة على نفسها لتقدمها على السلب المتقدم عليها واما الثاني فلانه ينافي ما هو
المقرر من وحدة القضية اذ لا ريب عاقل في حصول قضيتين حين حصول حكمين نافيين وورود السلب
على النسبة الاولى يحصل قضية سالبة وحين ورود الايجاب على النسبة الثانية يحصل قضية
موجبة ايجابا حقيقيا على ما هو المفروض ولا مرية في انهما قضيتان مختلفتان الحقيقة على ما هو المقرر
في علم الميزان وان لم تتصور يلزم ان لا يكون هناك سلب المحمول عن الموضوع اذ السلب انما هو رفع
النسبة وهو خلاف المفروض فتعين الثاني اعني ان يعتبر ثبوت السلب فيها ثبوتا صوريا لا حقيقيا
وتحقيقه ذلك الثبوت اعتبار السلب مرة ثانية على النحو الاجمالي لا كالاعتبار الاول التفصيلي الان
هذا الاعتبار مما لم يمنع ولم يمكن ان يظهر الا في صورة الايجاب وكان راجعا الى ان ذلك الحكم السلبي
صادق كما يظهر على من تامل في مفهوم تلك القضية وسموها موجبة لا سالبة وقصدوا بذلك حفظ بعض
قواعدهم بحسب الامكان ككون نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها
بعكس النقيض على رأي القدماء كما علم في موضعه فان قلت اذا كان معنى الايجاب الذي اعتبر في
الموجبة المذكورة ما ذكرته من اعتبار السلب مرة ثانية على وجه الاجمال يكون ثبوت السلب
المحمول عن الموضوع له فيها اعتباريا راجعا الى اعتبار العقل فح لا يثبت للموضوع في نفس
الامر انتفاء المحمول عنه فيكذب السلب لان معنى ثبوت السلب صدق السلب في نفس الامر كما هو
فاذا لم يثبت السلب للموضوع فيها يكذب السلب فيها البتة فيلزم ان يثبت له فيها عين
المحمول والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو خلاف المقرر وايضا اذا كذب الموجبة السالبة المحمول في
السالبة البسيطة لم يتصور اثبات التلازم بينهما في الصدق حتى يثبت ما ادعيتم من عدم اقتضاء تلك
الموجبة وجود الموضوع قلت نقيض ثبوت سلب المحمول عن الموضوع للموضوع سلب ذلك الثبوت
وصدقه لا يستلزم كذب سلب المحمول عن الموضوع حتى يلزم صدق ايجابه الذي هو ثبوت المحمول للموضوع وبيانه
ان صدق سلب ثبوت سلب المحمول عن الموضوع له على وجهين احدهما ان يكون سلب المحمول عن الموضوع
كاذبا واثبات المحمول للموضوع صادقا وثانيهما ان يكون سلب المحمول عن الموضوع صادقا لكن لا يثبت
ذلك السلب للموضوع في نفس الامر وما نحن فيه من القبيل الثاني لانه لما لم يتصور النسبة بين الموضوع
وسلب المحمول عنه لم يمكن ثبوت سلب المحمول عن الموضوع للموضوع في نفس الامر لان الثبوت في نفس

الامر

الامر معناه وقوع النسبة فيها فيصدق سلب ذلك الثبوت فلما كان صدقه لعدم تصور النسبة بين سلب
المحمول وبين الموضوع لم يلزم كذب سلب المحمول عن الموضوع واما قوله لان معنى ثبوت السلب المحمول عن
الموضوع له صدق ذلك السلب فانما هو في ثبوته الصوري لا الحقيقي والكلام ههنا في الثبوت الحقيقي
ولما كان سلب المحمول عن الموضوع صادقا صدق ايجابه الذي هو خلاف المقرر ثم انه لما لم يلزم من عدم صدق
ثبوت سلب المحمول عن الموضوع له كذب سلبه عنه ولم يمتنع اعتبار ثبوت ذلك السلب للموضوع اعتبره
بالنحو المذكور سابقا واتضح تصور ما قصدوه من اثبات التلازم بين القضيتين وعدم اقتضاء الايجاب السلب
وجود الموضوع فلئن عدت وقلت اذا كان ثبوت سلب المحمول عن الموضوع له صوريا اعتباريا لا يكون لازما
للسلب في نفس الامر فبطل ان ثبوت التلازم والمساوات بينهما حتى يتم ما ذكرته من عدم اقتضائه وجود
الموضوع قلت ما سميناه ثبوت السلب ليس في نفسه اعتباريا لما عرفت من انه حالة اجمالية
راجعة الى السلب ولا شك ان تلك الحالة الاجمالية ثابتة في نفس الامر وليست باعتبارية
محضة واما الاعتباري الصوري فهو وصفها الذي كونها ايجابا وبهذا القدر يتم مطلوبنا فتدبر ونقل
[illegible]
ذلك الجواب اخوص كلام المحقق الطوسي في انكاره الموجبة السالبة المحمول بان المحمول هو مفهوم السالبة
كانه قولك زيد ليس ابوه بعالم ولا يلزم منه كون القضية محولة ولا عدم الفرق بينهما وبين المعدولة
لان السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم مفعول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا
زيد نابينا است ومعنى سالبة المحمول زيد نيست بينا است فقال نغرو وهذا الجواب انه لا يجري معنا
لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب
جزءا منه لزم كونه معدولة سواء كان مجملا مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس جزء المحمول
بناء على ما ذكره في تفسيره وما حرره من انه يرفع ويحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى
معدولة لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل
موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت ة
بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي
صدق احدهما حيث يكذب الاخرى بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت
له كلية لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا

والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة شيء فمتى فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب
فموجود اما في الاعيان او في الاذهان وانما وجب ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة
موجودا لان نقيض قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الاثبات يجابه يقتضي ذلك سواء كان نقيض غير
عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك هذا ما قاله اقول لا شك في جدوى الجواب من لا ينحرف عن
سمت الصواب او الظاهر منه انه بني ذلك على ما اسلفناه لك من المحققين في مفهوم الموجبة السالبة المحمول
والفرق بينها وبين المعدولة لان المفهوم مما ذكره من الفرق بينهما بيان ان في السالبة المحمول تفصيل
او فيه اشارة الى حكم مفعول بخلاف المعدولة ومن تمثيله بايراد مثالين احدهما المعدولة والآخر
للموجبة السالبة المحمول ان السلب ليس جزءا من المحمول في السالبة المحمول لان حاصله ان في السالبة
المحمول يتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة بينهما ثم يرفع تلك النسبة المتصورة فيعين بان ثم يوقع ذلك
الرفع او الاشارة الى الحكم المفعول المعتبر في مفهومها لا يتصور بدون هذا الوجه المفصل من البلا
فلا بد ان لا يكون الرفع جزءا من المحمول الذي هو احد طرفي النسبة او معين الموضوع للموضوعية والمحمول
للمحمولية هو النسبة الحكمية فكل شيء يتصور بينهما نسبة حكمية يكون احدهما موضوعا والآخر
محمولا وانما يكون جزءا منه ان لو اعتبر النسبة الحكمية بين الموضوع وبين رفع نسبة الشيء الى الموضوع
وليس كذلك كما مر في تحقيقه واما قول المجيب من ان المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد
ليس ابوه بقائم فالمراد به ان الحالة الاجمالية الحاصلة من ملاحظة السلب ثانيا على ما
فصلناه فيما سبق هي التي جعلت محمولا صورة وبحسب الظاهر كما يدل عليه ما قاله في بيان
الفرق بين القضيتين بالاجمال والتفصيل من ان في السالبة المحمول اشارة الى الحكم فعلا في تلك
القضية وهو الحكم السلبي وبسبب تلك الاشارة تكون القضية موجبة صورة لا انه يعتبر
فيه حكم ايجابي مستقل تكون القضية به موجبة حقيقة وقد كشفنا الغطاء عنه فيما سبق واما في المعدولة
يتصور الموضوع والمحمول الذي هو رفع شيء في نفسه ثم يتصور بينهما نسبة ثم يوقع تلك النسبة فيكون
في مفهومها اجمالا اشارة فيها الى حكم مفعول ولهذا الاجمال لم يمكن ان يتصور النسبة الا بين
رفع المحمول في نفسه والموضوع فيكون الرفع جزءا من المحمول بالضرورة ولا يضاح هذا المعنى على ما يراد شاء

على ما يراد مثالين حالة على الوجه الذي بتأمل بل محصا مما يتضح الفرق بين القضيتين وما قيل من
ان حرف السلب فيهما جزء للمحمول بناء على ما ذكره في تفسيرهما خطاء نشأ من عدم التأمل فيما ذكر
في التفسير من ان معنى السالبة المحمول زيد ليست بينا ست لان حاصله ما ذكرناه من الوجه
المفصل في الملاحظة التي يكون السلب فيه متأخرا عن تصور المحمول بمرتبتين فلا يكون جزءا منه والا
يلزم ان يكون متقدما على نفسه بثلث مراتب وبهذا ظهر ايضا بطلان منافاته لما حضر جوابه اذ
المنافاة انما يلزم اذا كان السلب جزءا من المحمول وقد تبين بطلانه وقوفه وما ذكره من التفاوت
بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى
وهم نشأ من سوء التدبر في مفهومي القضيتين المذكورتين لان مدار عقد القضية المعدولة على تصور
النسبة الحكمية بعد الرفع ومدار عقد السالبة المحمول على تصورها قبل الرفع ولا شك ان التفاوت
بين هذين العقدين انما هو في نفس المعنى وبحسب نفس الامر لا في مجرد الاعتبار المعتبر وفرض الفارض
وقدم منشأ الاشتباه بينهما فتذكر وقوله بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات الا قوله والحق كانه تسليم
لكون الموجبة السالبة المحمول مغايرة للمعدولة تنزلا منه ومنع لعدم اقتضائها وجود الموضوع مستندا
بهذا السند المساوي وانت خبير بان هذا المنع لا يرد عليه تلك المقدمة بعد الاستدلال عليها
ولئن سلم فنبطل سنده المساوي بان نقول اما ان يكون المراد بثبوت الشيء للشيء في تلك المقدمة
الثبوت الحقيقي او مطلق الثبوت المتناول للحقيقي وغيره فان كان الاول يكون تلك المقدمة
كلية لكن ما نحن فيه لا يندرج تحت تلك الكلية وان كان الثاني فلا يكون تلك المقدمة كلية
بل تختص بالثبوت الحقيقي ولا يتناول الثبوت الغير الحقيقي الصوري كما في محل النزاع وقد مر تحقيقه
وقيل الحق عندي ان المساوات بحسب الواقع مسلم ويدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود
الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا و
يصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة الموجبة
التي محمولها سلب تلك المفهوم بالبيان المنقول آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود
الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات

مشاركته في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان على شيء بحسب نفس
الامر فاذا قلت كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان يصدق بناء
على الحكم بما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين متساويين وبيانا
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم الى اثبات
الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق حقيقة
على ما ذكروه في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد فكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وبذلك
يندفع النقض كما لا يخفى على متدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك
الموجبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن
لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في رفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها
وجود الموضوع اصلا مع انه يحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق اقول حاصله ان الموجبة
السالبة المحمول تساوي السالبة بحسب الواقع انه يثبت بالبرهان ان جميع المفهومات موجودة في نفس
الامر فلا يتصور مفهوم لا يكون موجودا في نفس الامر حتى يجعل موضوعا ويصدق فيه السلب
لا الايجاب المذكور على تقدير استدعائه وجود الموضوع فكل مادة يصدق فيها السلب يصدق فيها
الايجاب المذكور وبالعكس لوجود الموضوع في نفس الامر لا لعدمه فيها فلا يدل المساواة على ان
بعضا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع لكن لما اطبق الجمهور على ان السلب لا يقتضي وجود الموضوع
قال بعموم السلب من الايجاب المذكور فرضا لانه اذا فرض الامور الموجودة في نفس الامر غير
موجودة فيها يصدق السلب هناك بحسب هذا الفرض لعدم اقتضائه وجود الموضوع وان كان الفرض
غير واقع ولا يصدق الايجاب المذكور لاقتضائه وجود الموضوع والعموم بحسب الفرض لا ينافي المساواة بحسب
الواقع هذا هو المفهوم من كلامه لكنه سخيف لانهم لما اعتبروا في القضايا امكان اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان ووجدوا بعض القضايا ما لا يمكن فيها اتصاف ذات الموضوع بالعنوان في نفس الامر كقولنا
شريك البارى ليس بموجود ومعنى انه شريك البارى ليس بممكن وقد صرح به المحقق الرازي
حيث قال في تحقيق القضية على ما هو الحق ان للذات في القضية وصفان فكما امتنع الايجاب فيها وصف

وصف المحمول كذلك يمتنع ان ينافيهما وصف الموضوع فلا يندرج الجزئي في قولنا كل انسان ناطق وعلى هذا
يصدق قولنا كل ممتنع معدوم موجبة لان في الذهن امورا يصدق عليها في نفس الامر انها ممتنعة
بخلاف كل انسان ولا انسان لانه انسان او ليس هناك شيء يمكن ان يصدق عليه في نفس الامر
انه انسان ولا انسان وكذلك قولنا شريك البارى معدوم فلا يوجد الا في الذهن ولا في العين شيء يصدق
عليه انه شريك البارى في نفس الامر وانما يصدق القضية لو اخذت سالبة على معنى انه ليس بموجود
انتهى كلامه على ان هذا الفاضل قد اعترف به فيما سبق حيث قال وكيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا
من الاشياء اصلا والمجهول الذي يعتبرونه شيء ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق بعينه لا يحمل عليه على ما عرفت
هناك ففي هذه القضايا يصدق السالبة لعدم اقتضائها وجود الموضوع ولا يصدق الموجبة المذكورة
لاقتضائه وجود الموضوع فيبطل المساواة بحسب الواقع فيكون السلب اعم من ذلك الايجاب بحسب الواقع على ذلك
التقدير فظهر ان الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع كالسالبة لئلا يبطل المساواة التي ثبتت بالبرهان
واما قوله لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان
يحكم عليه بحكم ايجابي صادق اه ان اراد بوجود جميع المفهومات وجود انفسها ووجود افرادها جميعا فلا نم
ذلك قوله اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه وعلى افراده جميعا قلنا ممنوع وانما يصح ذلك ان لو صدق
جميع المفهومات على افرادها في نفس الامر وهو ممنوع الا يرى ان الكليات الفرضية كاللاشيء واللاممكن
بالامكان العام فلا يصدق على افرادها في نفس الامر اذ كل ما في نفس الامر فهو شيء وممكن بالامكان
العام فيها فلا يصدق نقيضهما عليه في نفس الامر وان اراد به وجود تلك المفهومات في الجملة اعم من
ان يكون انفسها وافرادها فمسلم لكنه لا يجديه نفعا لانه ح يجوز ان لا يوجد شيء من تلك المفهومات
وافرادها في نفس الامر فيصدق فيه السلب لعدم اقتضائه وجود الموضوع دون الايجاب لاقتضائه اياه
فظهر بطلان ما سماه برهانا على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر مع ما يلزمه من المساواة بحسب
الواقع بين القضيتين بناء على انحصار صدق السلب والايجاب في الواقع فيما يكون الموضوع موجودا بحسب
نفس الامر ومن عموم السلب بحسب الفرض وتبين ان المساواة بحسب الواقع يدل على ان بعضا من الايجاب
الذي هو السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع كالسالبة على ان بناء المساواة بين تينك القضيتين
على وجود الموضوع في نفس الامر على تقدير تمامه انما يتصور في الحقيقة التي لها افراد ذهنية وافراد خارجية

محققة ومقدرة واما في الخارجية فيصدق السالبة اذا كان الموضوع معدوما في الخارج دون الموجبة
المذكورة على تقدير اقتضائه وجود الموضوع فيبطل المساواة فعلم ان بناء المساوات بينهما بحسب الواقع على وجود
الموضوع في نفس الامر في كل مادة وبعموم السالبة عن الموجب المذكورة بحسب الفرض مما لا وجه له اصلا
بل المساواة بينهما بحسب الواقع مبني على عدم اقتضائه الموجبة المذكورة وجود الموضوع كالسالبة واما ما ذكره
في الجواب عما اعترض به على نفسه من قوله قلت القضية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكروه
في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد فكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض
كما لا يخفى على المتدرب الى قوله فالمراد بيان ان افراد العنوان موجودة في القضية المذكورة لا يلما فرض وجودها
كانت موجودة في نفس الامر بوجود مقدر فيصدق القضية المذكورة حقيقة موجبة لوجود موضوعها
في نفس الامر اقول هذا الجواب مبني على مذهب جمهور المتأخرين الذين اعتبروا اتصاف ذات الموضوع
في الحقيقة بالعنوان لا في نفس الامر بل بمجرد الفرض وادخلوا فيه الافراد الممتنعة مع ان العنوان
لا يصدق عليها في نفس الامر حتى صرحوا بان المنخسف الذي ليس بقمر وان كان ممتنعا فهو بحيث
اذا وجد منخسفا وليس بقمر وبالجملة اعتبروا في الحكم سائر افراد الكلي لكن هذا ليس بمستقيم لانه يلزم كذب
كل كلية لان ج الذي ليس ب وان كان ممتنعا فهو بحيث لو وجد كان ليس ب
فبعض ج ليس ب فلا يصدق الموجبة الكلية وكذلك ج الذي هو ب لو وجد كان
فبعض ج ب فلا يصدق السالبة الكلية ولدفع هذا الاعتراض قيد بعضهم الافراد بالممكنة
فعلى هذا التقييد يظهر سقوط الجواب المذكور لان الافراد المفروضة المقدرة للاشيء ليست
من الافراد الممكنة فلا يصدق تلك القضية موجبة حقيقية بل يصدق سالبة والتحقيق انه لا بد
في عقد الوضع من امكان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان في نفس الامر فكل ج معناه كل واحد مما
يمكن ان يصدق عليه ج في نفس الامر فان اعتبار مجرد الفرض يورد ما يورد وايضا للذات
في القضية وصفان فكما امتنع ان ينافيهما وصف المحمول كذلك يمتنع ان ينافيهما وصف الموضوع فلا يندرج
الحجر في قولنا كل انسان ناطق ثم ان الفارابي اقتصر على عقد الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا للعرف
واللغة زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود في الاعيان بل ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي فالذات
الخالية عن العنوان يدخل في الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود

اسود وكذا يدخل في الاسود ما هو اسود في الخارج وما لم يكن اسود ويمكن ان يكون اسود اذا فرضه
العقل اسود بالفعل مع انه ادخل الفارابي فيه دخوله في الموضوع لا يتوقف على هذا الفرض وقد
اوما الشيخ الى هذا في الشفاء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود في الاعيان فقط
فربما لم يكن الموضوع يلتفت اليه من حيث هو موجود بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف
بالصفة على ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل سواء وجد او لم يوجد وقال في الاشارات
اذا قلنا كل ج ب يعني به ان كل واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في
الوجود الخارجي وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم كيف اتفق فذلك الشيء موصوف
بانه ب فالكلامان صريحان في اعتبار عقد الوضع بحيث يعم الفرض والوجود وهكذا ذكره المحقق
الرازي فعلى ما ذكر من التحقيق سقوط الجواب واضح ايضا اذ على كلا المذهبين امكان اتصاف
الذات بالعنوان معتبر في العقد الوضع ففي القضية المذكورة لا يمكن صدق اللاشيء الذي هو
العنوان على ما في الذهن وعلى ما في الخارج لصدق نقيضه عليهما فيهما فلا يكون تلك القضية صادقة
موجبة حقيقية لعدم الموضوع بل يصدق سالبة فاذا اريد تصحيح القواعد ودفع النقوض عنها يجب
اخذها موجبة سالبة المحمول بناء على عدم اقتضائها وجود الموضوع كالسالبة هذا غاية ما ينتهي اليه الكلام
بعد التأمل في تحقيق هذا المقام وبعض الفضلاء في هذا المقام ابحاث ما تيسر له دفعها وكان علينا
[illegible] او دفعها وعن الله العصمة والتوفيق وبيده ازمة التحقيق قال ان القوم فرقوا بين السالبة
والموجبة والسالبة المحمول وساير الموجبات بان الاولى من كل منها لا يقتضي وجود الموضوع بل يصدق
[illegible] حتى يجلاف الثانية وايضا حكموا بان الموجبة يقتضي وجود الموضوع دون المحمول بناء على ان
ثبوت شيء لآخر يقتضي ثبوت المثبت له دون وجود الثابت ثم قال ولنا في كل مما ذكر بحث اما البحث
الاول فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تقدمهما وتغايرهما بينهما
في نفس الامر او يسلب الشيء عن نفسه غير صادق وهما متوافقان في تمايزهما في نفس الامر والتعدد
والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للمحمول والموضوع فيجب ان يكون موصوفهما ثابتا وموجودا فلا فرق
بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم واما البحث الثاني فلان معنى الموجبة
السالبة المحمول على ما صرح به الرازي في شرحه للمطالع ان ج شيء يسلب عنه ب ولا شك

ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ يسلب عنه بج في نفس الامر ان
ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له كما مر جوابه في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي السالبة المحمول وجود
الموضوع ولو في الذهن كساير القضايا من الموجبات بلا فرق واما البحث الثالث فلان ثبوت
شئ لشئ لكونه نسبة يقتضي منتسبين متغايرين متمايزين في نفس وكان هذا الثبوت يقتضي
وجود المثبت له كذلك يقتضي وجود الثابت اذ التعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان فلابد ان يكون
موصوفاهما موجودين فيبطل ما حكوه من ان ثبوت شئ لشئ يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت
هذا الكلام ذلك الفاضل وقد اشتهر بين الافاضل لكنه مدفوع باسره اذ مبناه على مقدمات اكثرها هم
فنقول اما الجواب عن البحث الاول فهو ان يقال ان اراد بقوله انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر
يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر وهما متوافقان على تمايزهما في نفس الامر ان نفس
ذلك الانتفاء يتوقف عليهما فمم لانه لا يوجد في نفس الامر ظرفا لنفس الانتفاء الاثبوته ووجوده فيجوز
ان لا يكون ثابتا فيها مع كونها ظرفا لنفسه كساير الامور التي يكون الخارج او الذهن ظرفا لانفسها
لا لثبوتها فلا يجب ان يثبت له التميز فيها لان ثبوت شئ لشئ انما هو فرع ثبوت المثبت له واذ
ليس له ثبوت وليس يثبت له تميز فاذا لم يثبت التميز للانتفاء في نفس الامر لا يلزم ان يكون
طرفاه متمايزين فيها لان النسبة انما يقتضي تمايز طرفيها في نفس الامر اذا كانت متميزة فيها
فاذا لم يكونا متمايزين في نفس الامر لا يثبت لهما التعدد والتغاير المتوافقان على التمايز واما قوله سلب
الشئ عن نفسه غير صادق فنقول لزوم هذا السلب غير مسلم لان عدم ثبوت التعدد والتغاير لا يقتضي
ثبوت الاتحاد والنفسية كيف وثبوت التعدد ونقيضه عدم ثبوت التعدد لا ثبوت الاتحاد والاتحاد
لكونه اخص من النقيض لا يستلزمه لان صدقه قد يكون بان لا يوجدا مع ثبوت الاتحاد وقد يكون بان لا يوجدا معا
او لم يوجد احدهما فاذا لم يوجدا او احدهما لا يثبت الاتحاد لهما او لاحدهما كما لا يثبت التعدد فيلزم سلب
الشئ عن نفسه وان اراد به ان الحكم بالانتفاء يتوقف عليهما فجميع ما ذكره من المقدمات مسلم لكن استلزامه
عدم الفرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم ممنوع اذ لا يلزم من وجود الموضوع حال
الحكم وجوده حال اعتبار الحكم حتى يلزم عدم الفرق المذكور وخلاصة المقام على دفع ما قرروه ان انتفاء المحمول
عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع لان ما لا ثبوت له اصلا لا يثبت له شئ من المحمولات الذهنية

والخارجية بناء على المقدمة المشهورة فاذا لم يثبت له شئ من تلك المحمولات يجب ان
ينتفي عنها جميعا والا يلزم ارتفاع النقيضين فثبت ان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع
حال اعتبار الحكم جزءا فجزءا ان دائما فدائما وان ساعة فساعة وان خارجا فخارجا وان ذهنا فذهنا
الا ان وجود الموضوع الذي يقتضيه الحكم من حيث انه حكم اي بمقدار ما يحكم الحاكم بالمحمول على الموضوع كلحظة
مثلا فالموجبة والسالبة تشتركان فيه واعلم ان سيد المحققين اعترض على هذا المقام وقال ان جميع المفهومات مات
ثابتة في مدرك الاحكام الصادقة عليها دائما فلا يعقل حالة لاعتبار الحكم الا يوجد فيها موضوع
السالبة فلا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضائهما وجود الموضوع حال اعتبار الحكم فاجاب عنه بان
السالبة لا يقتضي صدقها وجود موضوعها وثبوت وجوده بدليل منفصل وهو ثبوت جميع المفهومات
في القوى الدراكة للاحكام الايجابية الصادقة عليها دائما لا ينافي عدم اقتضائها اياه ثم اعترض
على هذا الجواب بانه لا يصح قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع ثم اجاب عنه بتخصيص
ما ذكروه فقال يصح ذلك في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة دون السلب المطلقة او الذهنية
اقول يرد عليه ان التخصيص غير صحيح لان افراد النقايض للمفهومات العامة للامور الخارجية والذهنية
كاللاشئ واللاممكن بالامكان العام ليست موجودات اصلا لا في الخارج محققة ومقدرة ولا في اذهاننا نشا
ولا في قوى الدراكة اذ كل ما يوجد في شئ منها يصدق عليه عين تلك المفهومات فيكون جميع المحمولات
مسلوبة عن تلك الافراد سلبا مطلقا لانتفاء وجودها مطلقا وايضا قال في شرح المواقف ان ابن
سينا صرح في الشفاء بان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي لا سبيل لنا الى ادراكه في نفسه
بحيث يحصل في العقل صورة هي له في نفسه كاجتماع النقيضين والضدين مثلا فان المستحيل المخصوص
هنا انما يعقل اما على سبيل التشبيه او على سبيل النفي وباعتبار امر عام لا بصورة مخصوصة هي له في
نفسه وهذا يقتضي ان لا يصدق الايجابات في هذه المادة لان المستحيل المخصوص كما لا يوجد في اذهاننا
لعدم حصول صورة مخصوصة هي له في نفسه كذلك لا يوجد في القوى الدراكة لذلك فيسلب عنه جميع
المحمولات الذهنية والخارجية فيصدق السلب المطلق بانتفاء الموضوع فالصواب في الجواب منع ثبوت
جميع المفهومات في مدرك الاحكام الصادقة عليها اذ ما ذكره من الصور لا يمكن ثبوتها في القوى المدركة
مطلقا كما قررناه فثبت ان السالبة لا يقتضي صدقها وجود موضوعها بل قد يصدق بانتفاء موضوعها دائما

الجواب عن البحث الثاني فقد علم مما سبق من ان ثبوت شيء لشيء انما يقتضي ثبوت المثبت له
ان كان الثبوت حقيقيا وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل وقد استوفينا الكلام فيه فيما
مضى فتذكر واما الجواب عن البحث الثالث فهو ان يقال ان اراد بقوله ثبوت شيء لشيء
في نفس الامر ان نفس الثبوت لكونه نسبة يقتضي منتسبين متغايرين متمايزين في نفس
الامر ان نفس الثبوت لكونه نسبة يقتضي منتسبين كذلك قلنا لم لا يجوز ان يكون نفس الامر
ظرفا لنفس الثبوت فقط فلا يثبت له التميز لا الوجود حتى يثبت له ذلك فيوجب تمايز
الطرفين وتغايرهما في نفس الامر وان اراد به ان الحكم بالثبوت يقتضي ذلك فمسلم لكنه
لا يجديه نفعا اذ اللازم منه وجودهما حال الحكم وهو لا يستلزم وجودهما حال اعتبار الحكم حتى يلزم
منه بطلان ما حكموا من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت المثبت له دون وجود الثابت او
اقتضائه ثبوت المثبت له حال اعتبار الحكم وعدم اقتضائه وجود الثابت في تلك الحالة على ما مر واما
الثبوت وجود المثبت له فليس لكونه نسبة كما يجيء عن قريب اذا تقرر هذا فنقول في تقرير
الاصل على وفق ما حققه سيد المحققين في بعض مصنفاته ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر
فرع ثبوت المثبت له فيها دون وجود الثابت اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له
بوجه من الوجوه اي لا فيما في الخارج ولا في الذهن لا يتصف بثبوت شيء له اصلا واما الثاني فلانا نعلم ايضا
بالضرورة ان العمى معدوم في الخارج مع ان زيدا متصف به فيه وان الاربعة اذا تحققت في الذهن
كانت متصفة بالزوجية فيه وان لم يكن الزوجية متصورة معها والحاصل ان الخارج او الذهن او
نفس الامر اما ان يكون ظرفا لتحقق شيء ووجوده في نفسه واما ان يكون ظرفا لصدقه على شيء
آخر واتصافه الآخر به والاول موجود في الخارج او الذهن او نفس الامر وهو ظاهر دون الثاني وذلك
لانا اذا قلنا زيد اعمى في الخارج وان الاربعة زوج في الذهن اذا حصلت فيه وان لم يعلم الزوجية
قطعا كان معنى الاول ان زيدا متصف بالعمى في الخارج ومعنى الثاني ان الاربعة متصفة بالزوجية
في الذهن او في نفس الامر لا ان العمى متحقق في الخارج وثابت لزيد فيه ولا ان الزوجية متحققة
في الذهن وثابتة للاربعة فيه فالخارج وقع ظرفا لنفس اتصاف زيد بالعمى وكذلك الذهن وقع ظرفا
لنفس اتصاف الاربعة بالزوجية وكذا الحال في ظرفية نفس الامر بدون التقييد بالخارج او الذهن

او الذهن فلا يلزم وجود الاتصاف في الخارج او في الذهن او في نفس الامر وكذا لا يلزم وجود الصفة
في واحد منها فان اتصاف شيء بصفة سواء قيد ذلك الاتصاف بكونه في الخارج او في الذهن او في
نفس الامر لا يتوقف على تلك الصفة وجوده فيما هو ظرف الاتصاف الا ان العقل اذا اراد ان
يحكم بتلك الصفة على موصوفها يتصورها ويلاحظها ثم يحكم بها على موصوفها حكما مطابقا للواقع
مع انا نعلم بالضرورة انه متصف بها ايضا قبل اعتبار العقل وملاحظته اياها لان الموصوف ثابت قبل
ملاحظة العقل اتصافه بالصفة فلو لم يتصف بها في تلك الحالة لا يكون متصفا بها في نفس الامر فان
قيل الاتصاف في نفس الامر نسبة يقتضي منتسبين احدهما الموصوف والصفة فان اقتضى وجود الموصوف
في نفس الامر يقتضي وجود الصفة فيها من غير فرق قلنا لا يلزم اقتضائه وجود الموصوف في نفس الامر
اقتضاؤه وجود الصفة في نفس الامر فيها لان ذلك الاقتضاء ليس لكونه نسبة والا يلزم ان يقتضي السلب
وجود طرفيه وليس كذلك كما مر بل لخصوصية في نفس الاتصاف والثبوت مقتضية لوجوده دون
وجودها الا انها عند العقل معلومة الانية دون الحقيقة والكيفية وكم من امور نجزم بانيتها
دون حقيقتها وكيفيتها وكذلك يثبت سيد المحققين في هذا الحكم ببديهة العقل فعلم بما قررناه معنى ف
الحمل بطريق الاتصاف ان يكون الموضوع متصفا بمبدأ المحمول في نفس الامر لا ان يكونا موجودين فيها
فلا وجه للعدول عن هذا الى ما يقال من ان معنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود
الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار
هذا النحو من الوجود وهو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم او لا مطابقته له فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه
مطابق الحكم بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه او لا والانسان
من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا معنى محصل
عند العقل السليم فمطابق الحكم ومصداقه قد يكون ذات الموضوع فقط كقولنا زيد انسان وزيد اعمى وقد
يكون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول كقولنا الجسم ابيض وقد يكون ذاته مع امر مباين كقولنا السماء فوق
الارض فان المصداق في الاول ذات زيد فقط ولا يلاحظ في حمل الانسان عليه امر زائد على ذات زيد
ويلاحظ في حمل العمى عليه امر زائد على ذات زيد وهو البصر والمغايرة بينهما بعدم مصاحبته به وفي الثاني
ذات الجسم والبياض وفي الثالث ذات الارض والسماء ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك

الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي
وجود الصفة بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود لو لاحظه العقل صح انتزاع تلك الصفة
اقول يفهم من هذا المنقول انه يكون معنى قولهم هذا الشيء متصف بذلك في نفس الامر ان هذا الشيء
بحيث يكون منشأ لصحة ان ينتزع العقل الاتصاف منه ولا شك ان الاطلاق الاتصاف في نفس
الامر على كون الشيء بتلك الحيثية يكون مجازا لا يناسب قواعد ارباب المعقولات اذ نظرهم مقصور على
احوال الاشياء الثابتة لها بحسب نفس الامر لا يتعداه الامور المجازية اللائقة بالكيفيات النوعية وايضا
كون مطابق الحكم ومصداقه ذات الموضوع فقط او ذاته مع مبدأ المحمول او مع امر مباين غير صحيح لان معنى مطابقة
النسبة لما في نفس الامر ان يكون النسبة الذهنية موافقة للنسب التي هي في نفس الامر ايجابا او سلبا
بان يكونا معا ايجابيين او سلبيين وما هو المطابق للنسبة الذهنية على هذا المنقول ليس هو النسبة
التي هي في نفس الامر بل هو امر حقيقي مستقل بالمفهومية فان قلت المراد من مطابقة النسبة الذهنية
لما في نفس الامر من النسبة ان يكون هي موافقة لما تنتزع هي منه اعني الموضوع وحده او هو مع امر آخر قلت
هذا مع كونه مجازا غير مقبول في نفس الامر ايضا فان الشأن الذاتي للنسب الملحوظة بين الشيئين
عدم الاستقلال بحسب الماهية والحقيقة بلا مرية فان قلت اذا كان معنى مطابقة النسبة لما في
نفس الامر ان يكونا ايجابيين او سلبيين فاذا لم يكن النسبة التي في نفس الامر الا في الذهن كما في تصور
مطابقة النسبة الذهنية لها الاتحاد بينهما في نفس الامر والمطابقة لكونها نسبة تقتضي منتسبين
متغايرين في نفس الامر قلت يكفي فيها التغاير بحسب الاعتبار ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة
المعنيين والمناسبة بينهما ينسب احدهما الى الآخر نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة
والبرهان فتلك النسبة من حيث انها ملحوظة في الذهن مطابق ومن حيث انها مقتضى الضرورة
او نتيجة البرهان مطلق واما صحة النسب من حيث هي مستفادة من الضرورة والبرهان وايضا لا يلزم
على مقتضى هذا المنقول ان يفرق بين لازم الماهية ولازم الوجود بان لازم الماهية ما يكون الماهية
منشأ الاتحاد والاتصاف به ايضا وجدت اي باعتبار مطلق وجودها ولازم الوجود ما يكون الماهية منشأ
الاتحاد والاتصاف به باعتبار وجودها الخارجي فقط في لازم الوجود الخارجي وباعتبار وجودها الذهني فقط في
لازم الوجود الذهني وهذا يقتضي ان يدخل جميع لوازم الوجود الخارجي في لوازم الماهية اذ موصوفها كما يكون

كما يكون بحيث يكون منشأ الاتحاد والاتصاف بحسب وجوده الخارجي كذلك في لازم الماهية اذ موصوفها
بحيث يكون منشأ الاتحاد بحسب وجوده الذهني وكذا يقتضي ان يدخل بعض لوازم الوجود الذهني كالشيئية
التي عدوها من المعقولات الثانية في لازم الماهية لان موصوفها بحيث يكون منشأ الاتحاد والاتصاف
باعتبار مطلق وجودها خارجيا كان او ذهنيا لا محالة لانه من المفهومات الشاملة لجميع الموجودات
ذهنيا او خارجيا وكذا الحال في غيرها من المفهومات الشاملة التي عدت من المعقولات الثانية وايضا
لو كان معنى الاتصاف في نفس الامر ما ذكر من كون الشيء بحيث يكون منشأ الاتحاد والاتصاف يلزم ان
يكون اتصاف زيد بالعمى في نفس الامر موقوفا على ثبوت تلك الحيثية والمنشائية لزيد في نفس الامر
وان لا يكون اتصافه بالعمى في نفس الامر بل بمجرد فرض الفارض فيلزم اتصافه بتلك الحيثية في نفس الامر
وينقل الكلام الى ذلك الاتصاف وهكذا ايضا يلزم ان يتوقف العلم بصدق قولنا زيد اعمى في الخارج او
في نفس الامر على العلم باتصاف زيد بحيثيات ومنشائيات غير متناهية وهذا ظاهر البطلان
وايضا اذا كان حال النسب الاتصافية حال كون الصفة معدومة في ظرف الاتصاف ما ذكر من
عدم تحققه بالفعل بل كونه آئلا الى ما ذكره من حيثية صحة انتزاع الاتصاف فلا محالة يكون
النسب السلبية التي لا تحقق لطرفيها في ظرف الانتفاء كما في المعدوم المطلق وافراد نقائض المفهومات
الشاملة لجميع الموجودات الذهنية والخارجية غير متحققة في ظرف
الانتفاء بل هذا اولى بعدم التحقق فيلزم ان يؤول الى
حيثية صحة انتزاع الانتفاء عن الموضوع
في الخارجي او الذهني مع انه لا يصح [above the line: الوجود هو]
ذلك اذ لا وجود للموضوع
في شيء منهما
تم

~~كتبه الفقير الحقير المعترف بكمال العجز والتقصير~~
~~عبد الغفار ابن ... زاده ... في بريد ...~~

الرسالة الشريفة المنسوبة لتحقيق الوجود الذهني
لمولانا ... زاده ... رجب

بخط الحاج شمس الدين
عفا

الرسالة المتعلقة بتعريف العلم
لمولانا الحاج احمد المشتهر بشاعزاده
رحمه الله عليه

ورسالة تعريف العلم
لمولانا خطيب زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من نخز على عماطة الوهم من التوقيف والتحديد * ونعذى كلامه الذي فصل الخطاب عن جنس المنع والتأييد
صلّ على من لم يتصور مثله تمييز المعاد من الجهالات بلا تشكيك وتعقيد * وعلى مقتديه في دعوى الرسالة
ومتبعيه في ذم التحميد والتمجيد * وهب علينا وطاة علم اليقين من جاده فيضك وعنايتك * وازل عن نفوسنا
كدورات الاوهام والخيالات * وادفع عن قلوبنا ظلمات الشكوك والشبهات * بلطفك وجودك يا مفيض الخيرات
وواهب العطيات * اما بعد فاعلم ايها المسترشد والمستفيض انه لما عرف العلم بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
لاح عن ذلك نهم الابهام والاجمال * ولا يضعوا عن شوب شبهة والاشكال * لم يجم حوله تفصيله وتوضيحه احد
الاوحد من الفضلاء * ولم يتدوار تحقيقه وتبيينه * كما ينبغي واحد من العلماء * فتحيرات بعد مسودة
وراء الحجاب * ومحزونات مسدودة الطرق ومغلقة الابواب * وكنت من اثناء المباحثة مع جمع من الاذكياء
وجم من الفضلاء * افصل بعضا من مبهمات ومجملات * وابين شيئا من معضلات ومشكلات * وارفع بايدي الفكر
النقاب عن وجوه مستورات * وافتح ببنان البيان المفصل عن ابواب مغلقات * فالتمسوا مني تحرير تلك
التقريرات وضبط اطرافها واوابدها عن الشتات * فاجبت مسئولهم واسعفت مأمولهم بعون المعين
على وجه يوجب لهم تمييزا لا يحتمل النقيض * ثم وشحت صورته بذكر صدر الاعظم الافخم * المرتضى الاكرم
الاعلم علم العلم العالم * السحاب الماطر والبحر الخضم * صاحب السمات السنية * والصفات الصفية * مالك الملكات الملكية
والحالات العلية * جامع طريق الكشف والاستدلال * حاوي مفاخر العلوم ومحاسن الاعمال * اعني المخدوم على الاطلاق
الموفق في الافاق بمكارم الاخلاق * الواصل من علم اليقين الى عين اليقين * علاء والملة والشريعة والتقوى
والدين * مد الله ظله العالي على رؤس المسلمين * آمين يا رب العالمين * وجعلته بضاعة مزجاة * وتحفة مهداة
الى سدة السنية * وعتبة العلية * رجاء الاندراج في زمرة منعمة * والانخراط في سلك اصحابه وذويه
والمأمول من لطفه ان ينظر اليه بعين العناية تلطفا واكراما * فيكون من الذين اذا مروا باللغو مروا كراما *
وانا افيض في المقصود * متوكلا على مفيض الخير والجود * انه هو على الوهاب * وبيده مفاتيح الابواب * فاقول
اعلم انه من عرف العلم بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اراد بالتمييز تمييز محل الصفة الذي هو العالم بشئ
لشئ تعلق به الصفة والتمييز فان التمييز لا يتصور الا قائما بموصوف متعلقا بشئ * ولا بد ههنا من ان يعتبر موصوف
محل الصفة احترازا عن الافادة للخبر فحاصل التعريف ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب كون المحل مميزا

للمتعلق

المتعلق بما وجه لا يحتمل النقيض واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن التصديقات الغير اليقينية والتصورات المتعلقة
بالنسب التامة الخبرية اعني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بلا اذعان كما في الشك والوهم فالتوقيف انما يتناول
التصورات المتعلقة بغير النسب التامة الخبرية والتصديقات اليقينية ثم هذه العبارة تحتمل وجوها لان الضمير يحتمل على
صيغة التذكير اما ان يرجع الى التمييز او الى المتعلق او الى المحل وعلى كل من التقادير الثلث اما ان يراد بالنقيض
نقيض التمييز او نقيض المتعلق او نقيض المحل او نقيض الصفة فحصل من ضرب الثلث في الاربعة اثنى عشر احتمالا
لكنا نذكر ثمانية منها ونترك البواقي لظهور بطلانها فنقول وبالله التوفيق الاحتمال الاول ان يراد بعدم احتمال
النقيض عدم احتمال المتعلق لنقيض نفسه عند ذلك المحل لا في الاحتمال الخارج ولا في المحل وهذا يصدق على القسم الاول
من العلم لانه غير النسب التامة الخبرية من متعلقات التصور لا نقيض له فيصح انه لا يحتمل النقيض وعلى القسم الثاني ايضا
لان متعلق التصديق اليقيني وقوع النسبة مثلا وان كان له نقيض لكن لا يجوز العقل ان يكون الواقع نقيضه لا نفسه
لا حالا كما في الظن والشك والوهم ولا مالا كما في الجهل المركب والتقليد فلا يحتمل نقيضه عند المدرك بوجه من الوجوه
الاحتمال الثاني ان يراد به عدم احتمال التعلق لنقيض الصفة مرادا بالتعلق في القسم الاول المتصور كما في
توجيه الاول وفي القسم الثاني النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب دون الوقوع واللاوقوع فان
المتصور في القسم الاول لا يحتمل نقيض صورته الذهنية كما لا يحتمل نقيض نفسه لانه كما لا نقيض له لا نقيض لصورته
ايضا والنسبة الحكمية في التصديقات اليقينية الموجبة لا يحتمل عند المدرك السلب والسالبة الايجاب بوجه من
الوجوه بخلاف غيرها من التصديقات والتصورات المتعلقة بالنسب التامة الخبرية واما الوقوع الذي هو
متعلق الايجاب ومعلومه فلا يحتمل السلب اعني ادراك اللاوقوع في شئ من التصديقات وكذا اللاوقوع لا
يحتمل الايجاب وهو ادراك الوقوع في شئ منها نعم ادراك الوقوع يحتمل ادراك اللاوقوع وبالعكس
في غير اليقينيات بمعنى احتمال ان يزول احدهما عن النفس ويحصل بدل الاخر لكنه توجيه اخر وسيجئ تفصيله
وفي هذين الوجهين نظر من وجه الاول انه يلزم على كل منهما صدق التعريف على التصورات مع المتعلق
بان النسبة واقعة في مادة اليقين اما على الاول فلان متعلقه لا يحتمل عند العقل نقيض نفسه لكونه
يقينيا واما على الثاني فلان ذلك المتعلق لا يحتمل نقيض تلك الصفة لان التصورات مع لا نقيض لها مع ان
ذلك التصور ليس بعلم بوقوع النسبة والا يلزم تحقق العلم في تصور الشك ايضا ويمكن دفعه عن الاول
بان المراد عدم الاحتمال باعتبار هذه الصفة وبسبب هذه التمييز فيخرج ذلك التصور عن التعريف

لان عدم احتمال متعلقه النقيض انما هو باعتبار صفة اخرى وبحسب تميز آخر وانت ذا ارباب على ذلك الوجهين صدق
اليوقف على الجهل المركب الثابت المستند الى دليل جهلى بحيث لا ينفك عن النفس اصلا فانه لا يتميز عن اليقين الا بعدم مطابقة
الواقع فلا نانبزله في قوة الاعتقاد وضعفه فكما ان متعلق علم اليقين لا يحتمل عند المدرك لا حالا ولا ماله لاستناده
الى موجب فكذلك متعلق هذا الجهل واما جعل احتمال المنفى في اليوقن اعم من الاحتمال في نفس الامر والاحتمال بالنظر المدرك
والحكم بان متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الامر وان لم يحتمل بالنظر الى المدرك في بعض المواد ففيه بحث
اما اذا اعتبر احتمال النقيض نفسه فلان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه في نفس الامر واما اذا اعتبر احتمال النقيض الصفة المتعلق
به اعني الجهل فلان احتمال النسبة في الموجبة الكاذبة للسلب في نفس الامر ان اريد به احتمالها الاتصاف بمضمون السلب
في نفس الامر اعني اللاوقوع فلا معنى له لان ذلك الاتصاف واقع في نفس الامر قطعا لا انه محتمل وان اريد به
احتمالها في نفس الامر للمقارنة بادراك اللاوقوع فهو مشترك بينه وبين العلم اليقيني اذ النسبة في الموجبة
اليقينية ايضا صالحة لان يتعلق به السلب من شخص آخر او من ذلك الشخص ابتداء بدل الايجاب وان قيد احتمال
السلب لكونه من ذلك الشخص بعد حصول الايجاب فلا يتحقق في مادة النقيض من الجهل فان قيل متعلق احتمال
الجهل في المادة المذكورة وان لم يحتمل النقيض عند المدرك بالشخص لكن يحتمل بالنوع بخلاف العلم اليقيني والا
المنفى في اليوقن اعم من الشخصي والنوعي فلا يدخل ذلك الجهل فيه قلت تعميم الاحتمال المنفى بحيث يشمل الاحتمال بالنوع
يستلزم خروج التصورات عن اليوقن لان متعلق نوع التصور يحتمل النقيض في مادة الشك وايضا يستلزم
خروج التصديقات اليقينية عنها على ان مطلق التصديق نوع واحد من الادراك والاقسام المندرجة
تحته اصناف له وظاهر ان متعلق مطلق نوع اليقين وهو مطلق التصديق يحتمل النقيض في مادة الظن
مثلا ويمكن ان يقال كل واحد من اقسام التصديقات نوع على حدة وكذا كل من الشك والوهم والعلم نوع
مغاير للتصور المتعلق بالمفردات وح يندفع الاعتراض الثاني بما ذكر في تعميم الاحتمال المنفى وبجيء كلام
يتعلق بهذا المقام وان لك ان الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع المستند الى دليل قطعى اعني اليقيني
النظرى يجوز ان يطرأ على محل النسيان فيزول عن النفس ويذهل النفس عنه وعن مقدماته بالكلية اذ منه
متطاول ثم لو توجهت اليه ترددت فيه الى تثبيته بالنظر فمتعلقه يحتمل النقيض عند المدرك مالا فلا يصدق
عليه اليوقن على شيء من الوجهين معا من افراد المعرف والقول بان العلم لا يجوز ان يطرأ على موضوعه النسيان
فاذكرت من الاعتقاد المستند الى دليل قطعى الطارى عليه النسيان ليس بيقيني معا وخروج عن الاتصاف

اذا العلم كسائر الكيفيات النفسانية ينبغي ان ينقسم الى راسخ لا يزول عن موضعه او بعسر زواله عنه ويسمى
ملكة وغير راسخ لا يكون كذلك ويسمى حالا يوجب بطلان حصر التصديقات في افراده المشهورة من اليقيني
والظني والجهلي والتقليدي وايضا يرد على توجيه الش انه مع كونه خلاف ظاهر العبارة مشتملا على التكلف
حيث اعتبر التعلق في القسم الاول المعلوم التصوري وفي القسم الثاني النسبة الحكمية دون العلوم التصديقي
اعني الوقوع او اللاوقوع يستلزم دخول الشك والوهم في التعريف فان تصور وقوع وتجويزه لا ينافي تصور
لا وقوعها وتجويزه لاجتماعهما في الوجود لمن شك في النسبة او توهمها وارتفاعهما عمن لم يتصور
النسبة اصلا فمتعلقهما لا يحتمل نقيضهما اذ لا نقيض لهما نعم لمتعلقهما وهو النسبة التامة الخبرية نقيض وذلك
المتعلق يحتمل نقيض نفسه عن الشك والتوهم وكذا يرد عليه انه يلزم منه دخول التصديقات الغير اليقينية
ايضا فان اذعان الايجاب لا ينافي اذعان السلب لجواز ارتفاعهما كما في صورة الشك فيصدق عليه متعلق كل منهما
انه لا يحتمل نقيض الصفة المتعلقة به اذ لا نقيض لتلك الصفة بل انما النقيض لمتعلقهما ويمكن ان يدفع هذا بان
النقيضان بالعناية بان يقال اطلق النقيض على هذه الصفات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية ومقابليهما مجاز
تسمية المتعلق باسم المتعلق وبهذا يندفع الوجه الاول من النظر ايضا على هذا التوجيه الاحتمال الثالث ان يراد به
عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز مرادا بالمتعلق ما ذكرنا في توجيه الش بالتميز الصورة الذهنية التصورية
والتصديقية اعني الايجاب والسلب دون معناه الظاهر الذي هو الاضافة والنسبة المخصوصة كما في التوجيهين
السابقين اذ لا نقيض للتميز بهذا المعنى اصلا ويرد على هذا التوجيه مع ما يرد على التوجيه الش من الشبهة المختصة
والمشترك بينه وبين التوجيه الاول انه يلزم من ذلك ان لا يكون شيء من الايجاب والسلب والصورة التصورية
علما بل يكون العلم عبارة على هذا التوجيه هو خلاف ما هو المشهور المقرر عند الجمهور والتزامه لا يخ عن خلل وقصور
ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك التميز والصفة الموجبة له متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الصورة الذهنية
من حيث قيامها بالنفس صفة لها ومن حيث انها سبب لامتياز ذي الصورة عند النفس تميز له والتغاير الاعتباري
بهذا الوجه يكفي في صحة الحكم بايجاب الصفة للتميز وما له الى ايجاب حيثيتها الاولى حيثيتها الثانية واما قولهم العلم
يوجب لمحله صفة كمال فليس من هذا القبيل لان الكمال اعم من العلم فمعناه ان ثبوت هذا الخاص للمحل يستلزم ثبوت العام
له من ضمنه ونقيضه وكذا قولهم الضرب توجب التاديب من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام ان جعل التاديب مصدرا
للمبني للفاعل بخلاف ما نحن فيه فقياسه قياس مع الفارق ويمكن ان يقال هذا ايضا من قبيل الحكم باستلزام الخاص

للعلم واقتضائه له لان ايجاب التميز لا يثبت بمجموع الصفة بل انما يتصف به افرادها من العلوم المخصوصة التي هي
افراد المعرف وكل واحد من تلك الافراد بعض الصور الذهنية المخصوصة اخص من مفهوم التميز المذكور وقد
لا يستلزم حصول المحل حصول ذلك المفهوم في ضمنه وهذا مثل ان يقال العلم صفة كما لا محلها هذا وقد عرفت
ان لا نقيض للصور الذهنية المقصودة والتصديقية الا مجازا من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق فالاولى
ان يحمل التميز في هذا التوجيه على معناه الظاهر ويرتكب المجاز في اعتبار النقيض له باعتبار متعلقه حتى لا يحتاج
الى تكلف في توجيه ايجاب الصفة للتميز ولا الى ارتكاب المجاز في اطلاق التميز على الصورة الاحتمال الرابع
ان يراد عدم المحل لا حالا ولا مالا لنقيض الصفة اي لاتصاف نقيضها ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثاني
سوى التكلف في اعتبار المتعلق الاحتمال الخامس ان يراد عدم احتمال المحل لنقيض التميز بمعنى الصورة
الذهنية ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثالث سوى التكلف في اعتبار المتعلق ولو اريد بالتميز في هذا
التوجيه معناه الظاهر اعني الاضافة لاندفع عنه الاشكال الاخير المحوج الى التكلف في تصحيح الايجاب
الاحتمال السادس وهو اردأ الاحتمالات بحسب اللفظ ان يراد عدم احتمال التميز بمعنى الصورة التي هي حينئذ
لنقيضه عند المدرك بمعنى عدم تجويز المدرك ان يحصل بدل الصورة الحاصلة نقيضه ويرد عليه ما يرد
على الخامس سوى كونه خلاف الظاهر من العبارة ولو اريد بالتميز معناه الظاهر لاندفع عنه الاشكال
الاخير ايضا الاحتمال السابع وهو اقرب الاحتمالات بحسب المعنى ان يراد عدم احتمال التميز بمعنى الاضافة
بالنوع لنقيض متعلقه اعني المعلوم المقصود والتصديقي حملا لتنكير تميزا على النوعية لا لافراد اعتبار
المحدود من الظن واخواته من الحد فان التميز الحاصل في كل منها يحتمل بنوعه ان يتعلق بنقيض متعلقه
بخلاف شخص التميز فانه لا يحتمل ان يتعلق بنقيض متعلقه في شيء من التصورات والتصديقات ومعنى التعريف
مع ان العلم صفة توجب نوعا من التميز لمتعلقها لا يحتمل ذلك النوع نقيض المتعلق ويرد عليه انه يصدق
على الجهل المركب لان نوع التميز الجهلي لا يحتمل ان يتعلق بنقيضه متعلقه فان التميز المتعلق لنقيضه ليس
بجهلي واما القول بان اعتبار نوع التميز يستلزم خروج العلم المقصود عن الحد فان نوع التميز التصوري
يحتمل نقيض المتعلق في ضمن الشك والوهم مثله فمدفوع بانا انما اعتبرنا النوع في التميز دون المتعلق
ولا شك ان متعلق العلم المقصود لما لم يكن له نقيض لم يصدق ان نوع التميز المقصودي يحتمل نقيض
هذا المتعلق وان صدق انه نقيض متعلق الشك والوهم الاحتمال الثامن ان يراد عدم احتمال

التميز

التميز بمعنى الاضافة بالنوع لنقيض الصفة بالنوع بنقيض الصفة ويرد عليه ما يرد على السابع
سوى لزوم ارتكاب التجوز في اطلاق النقيض على الصفة
ولكن هذا آخر الكلام في
هذا المقام

الرسالة المتعلقة بتعريف العلم لمولانا خطيب زاده رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال الشارح هو المختار لنا في المقام ابحاث الاول ان التعريف غير منعكس
لخروج التصور المتعلق بالمحسوسات مع انه يسمى علما في جميع الاستعمال من اللغة والشرع والعرف يقال علمت
زيدا وبياضا لا ينكر من اثبات كون الاحساس علما كون المحسوسات معلومة مقصودة وانما ينكر كون الاحساس
علما فلا يكون ما ذكره مجيبا بحمله على الاول ولا يجب ما ينقضه اعتراف المعترف من كون المحسوسات مقصودة الثاني
انه ذكر المحشي في حواشي شرح المختصر بان المراد بالتميز ما به الانكشاف وانه في التصديق هو الايقاع او الانتزاع
وفي التصور وهو نقيض ان يكون تصور نسبة الاذعان اليقيني الى الملزوم تصديقا لانه يوجب الجزم باللزوم
الذي هو الايقاع وكذلك يقتضي ان يكون النظر الصحيح المفيد لليقين وتوجه العقل الذي يحصل البديهيات
بعده عادة من غير استعانة بامر آخر واستعمال الحواس في المحسوسات علما فانا نعلم علما ضروريا ان النظر الصحيح
مما يوجب الايجاب في مثل قولنا العالم حادث فلا يتوقف الايقاع على امر آخر يوجبه غير النظر وكذا الالتفات
في مثل قولنا الواحد نصف الاثنين وكذا استعمال الباصرة في المرئيات فان هذه الاستعمال مما يوجب حصول
صورة المرئية فينا ولا يتوقف صورة المرئي في تلك الصورة الى امر آخر يوجب لها غير ذلك الاستعمال وكذا
في سائر الحواس الثالث انه صرح في الحواشي بان التميز في التصورات هو الصورة المطابقة ويرد عليه انه غير مطابق
لمذهبا من باب هذا التعريف الباقين للوجود الذهني وليس صحيحا في نفسه ايضا اذ لا يشتمل التعريف حينئذ
على علم الله تعالى ولا يلزم تعدد التميزات الغير المتناهية حصول غير متناهية مترتبة في ذاته فيلزم التسلسل
المتفق عليه في صورة علمه بالنسب الغير المتناهية التي يكون احد المنتسبين دائما نسبة كثبوت الثبوت وثبوت ثبوت
الثبوت الى غير النهاية الرابع ثم ان حمل التميز على معنى ما به الانكشاف حمل اللفظ على خلاف ما هو المتبادر منه
اذ المتبادر من لفظ التميز معنى الايضاح والانكشاف ولا قرينة صارفة عن معناه المتبادر ههنا الخامس
ان تقييد الايجاب بالعادي كما وقع في شرح المواقف بحجج علم الله تعالى اذ لو كان ايجاب التميز فيه عاديا

لجاز خلق علم غير التمييز وهو يقتضي جواز خلق غير كمال يفيد علم ان الكمال الحاصل للعالم بسبب علمه ليس الا من
جهة افادة الانكشاف للاشياء وايضا هذا التقييد لغو لا طائل تحته على مقتضى ظاهر ما ذكره في شرح المواقف
ان الظاهر ان التمييز في ذلك الكتاب على معنى الايضاح والانكشاف حيث قال اي يجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها
وتمييزها عما عداها ولا شبهة ان العلم مما يوجب الانكشاف ايجابا حقيقيا عند الكل اذ لا يجوز عاقل حصول علمه
بلا اقتضاء الانكشاف معلومه اذ ليس العلم الا حالة الانكشاف فيه فكيف عدم اقتضائها للانكشاف حقيقة بل عادة
وكيف يقول منصف لم ينكر الحالة بان الانكشاف ليستند الى امر آخر غير تلك الحالة فانه يؤدي الى تجويز حصول
العلم من حيث هو بدون الانكشاف والقول باستناد الكل الى الباري تعالى لا يقتضي القول بان جميع الاشياء
اعتباريا كان او محققا يستند اليه تعالى لان من قال باستناد الكل انما يقول باستناد الممكنات الموجودة دون
غيرها من الامور الاعتبارية اللازمة للاشياء كالامكان وغيره ولا شك ان التمييز بالمعنى المذكور ليس من الممكنات
فلا يلزم من القول باستناده الى العلم مخالفة القول باستناد الممكنات اليه تعالى ابتداء فلا يحتاج في تحقيق هذا التعريف
وتطبيقه على مذهب الموقف الى ان يصرف ان يخرج الايجاب عن معناه الظاهر والحقيقي الى العادي فظهر بما ذكرنا
ان حمل التمييز على الصورة في التصور وعلى الايقاع والانتزاع في التصديقات ليس كما ينبغي لانه مما يوجب الانكشاف
ايجابا حقيقيا بديهة فيلزم ح ان يكون الصورة والايقاع اللذين من مقولة الكيف موجب العلم ايجابا حقيقيا
وهو مخالف لمذهب المتوقفين وغيرهم اتفاقا وايضا ان حمل النقيض على نقيض التمييز كما صرح به في كتبه وعلل دخول التصور
في التعريف بانه لا نقيض له فدل ذلك على انه لاحظ في ذلك للتعليل ان التصور لا نقيض له فلا نقيض لتمييزه
لان هذا فرع لذلك ويرد عليه ان هذا الدليل يدل على ان لا يكون لتمييز الشك والوهم نقيض اذ لا نقيض لهما
لان الادراك المتعلق بنفس الشك والوهم تصور فكما ان التصور لا نقيض له فكذا التمييز التابع له اذا ابتت
للشك والوهم ايجابا بالتمييز الذي له نقيض فاما ان اريد بذلك التمييز صورة الوقوع واللاوقوع اللذين لا بد
ان يتصور حين التردد والتجويز مرجحا جانب تجويز الطرف الآخر الراجح فليس له نقيض لكونه صورة تصورية
واما ان اريد صورة تصورية النسبة الحكمية المقصودة بين بين فلا نقيض لها لكونها صورة تصورية
او صورة الايقاع واللاايقاع فانهما لا يحصل في الشك والوهم فانا اذا راجعنا الى وجداننا علمنا ان الحاصل
لنا حين التردد والوهم صورة الوقوع واللاوقوع اذ هما ملحوظان ح دون تصور في الايقاع واللاايقاع
فانهما مما لا يخطر بالبال فكيف يتصور حصول صورتهما ولو سلم ذلك فلا شبهة في ان صورة الايقاع واللاايقاع

في تلك الصورة صورة تصورية للايقاع واللاايقاع فان التصور مما لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء فلا يكون للتمييز
المذكور ايضا نقيض وما نقل عنه في هذا الموضع من ان النسبة من حيث هي هي تصور ولا نقيض لها من هذه
الحيثية لكن يتعلق بها الاثبات تارة والنفي اخرى من حيث يتعلق بها النفي ولا شك ان النسبة الايجابية لا تخلو
عن ملاحظة احدهما معينا او غير معين لان الشاك يلاحظ معها كل واحد منهما على سبيل التجويز فمنظور فيه لانه
ان اراد ان الشاك يلاحظ الايقاع والانتزاع بمعنى ادراك الايقاع والانتزاع فلا نم ذلك والوجدان
يكذبه ولو سلم ذلك فليس الادراك والمدرك من حيث هو مدرك بذلك الادراك الا تصورا ومتصورا فلا
نقيض لهما وان اراد انه يلاحظ الايقاع والانتزاع بمعنى الوقوع واللاوقوع فان اراد بهذه الملاحظة
الادراك التصديقي فبطلانه اوضح وان اراد ادراك التصوري فلا نقيض له هذا ان اريد بتمييز الشك
الصورة ولما ان اريد به الانكشاف او الملاحظة فلا شبهة في ان الانكشاف والملاحظة التصورية مما لا
نقيض له كما لا نقيض لما يلازمهما من التصور وايضا ان الانكشاف والملاحظة التصوريين ليستا مما توجبهما
الشك والوهم وليس لهما مدخل فيهما بل الملاحظة والانكشاف المذكوريين ما له مدخل في الشك والوهم وايضا رحمه
قال في شرح المواقف ان يعرف بالصورة الحاصلة عند العقل يتناول الشك والوهم ولا شك ان الصورة الشكية
والوهمية ليست صورة تصديقية فيكون صورة تصورية فلا وجه لاخراجهما عن تعريف العلم المختار مع جعل
جميع التصورات التي ليس لها تمييز مما نقيض وهو غير التصور الذي هو الشك والوهم ليس بشيء لان الدليل
استدل به على ان ليس للتصورات نقيض يدل على ان التصورات كلها ليس لها نقيض فلا وجه لاستثناء الشك والوهم
عنه الا من اما ان اريد بالتمييز التصديق الايقاع والانتزاع فيلزم ان يكون دركا الاثبات والنفي منشأ فضاه
لا قرار احدهما الصفة الموجبة للاثبات والآخر الصفة الموجبة للانتزاع لان ثبوت النقيض للتمييز فرع ثبوت
النقيض لما يوجبه كما سبق وهو باطل وايضا يلزم ان لا يكون الاثبات والنفي علما بل ما يوجبهما وان منع
بطلان الاول جدلا فمنع بطلان الثاني مشكل اذ الضرورة قاضية بان المحقق في مثل قولنا العالم حادث
ليس الا العلم التصوري المتعلق بالطرفين والنسبة والاثبات فلم يكن الاثبات علما لزم انحصار العلم في تلك
التصورات ولا شبهة في ان تلك التصورات لا يوجب الاثبات واما ان اريد الانكشاف والايقاع فيلزم ايضا
ثبوت منشأ فضيين آخرين غير الاثبات والنفي الانكشاف ونقيضه فالاولى ان يحمل النقيض على نقيض
الصفة الا انه غير ظاهرة من هذه العبارة وان الشك والوهم يدخلان في التعريف ح اذ لا نقيض لهما

او بحمل على نقيض المتعلق على ان التعلق لا يحتمل نقيضه بالقياس الى المدرك كما نقل عنه في حاشية شرح المختصر

التاسع انه حكم بان العلم لا يحتمل متعلق تميزه لنقيضه لا في الحال بالجزم ولا في المآل لا ستناده الى موجب فان اريد بالموجب في الحال فالجهل المركب ايضا مستند اليه وايضا ان الموجب في الحال كيف يوجب عدم الاحتمال في المآل وان اريد الموجب في المآل فانا نريد بعيد ذلك انه لو لزم ثبوت الموجب في المآل وليس كذلك فان البرهان الموجب للعلم لا يدوم في المستقبل بل ربما يزول لا يقال المراد الموجب في الحال فلا يلزم في الايجاب في المآل انه يتحقق الموجب في المآل اذ المراد بالموجب في المآل اعم من ان يكون ايجابه بطريق اجتماع الموجب كما اذا كان العلم مجتمعا مع تذكر البرهان او غيره او بطريق الاعداد التام كما اذا علم حدوث العالم ببرهانه فان البرهان يعد النفس اعدادا تاما لحصول العلم به في المستقبل بحيث لا يحتاج هذا الحصول الا الى التوجه فلا يلزم في ذلك العلم تذكر البرهان فلذلك يصدق بالمبادي القريبة للمسائل الهندسية مع الغفلة عن مباديها التي اكتسبنا منها اولا وكذا الحال في الموجب القريب البرهان لانا نقول لا نم ان كل يقين حاصل بسببه يكون سببه معدا تاما لحصوله في المستقبل كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يجري النسيان في العلوم اليقينية وليس كذلك فانا ربما نحكم بوجود الاشياء بواسطة الاحساس ثم يقع النسيان به وبسببه ويكثر كلاهما اذا استقصر وبعد ذلك ربما يقع الاحساس بتلك الاشياء فيتعدد الاحساس والحكم والعاشر انه حكم في شرح المواقف بان التعريف المذكور المختار خال عن الخلل وان الشك خارج عنه وصرح به في حاشية شرح العضد بان الشك من قبيل التصور قال في حاشية شرح التجريد وكان الشك عندهم ام وراء التصور فما ذكره في شرح المواقف يدل على اختياره ان الشك خارج عن نوعي التصور والتصديق وعلى انه كذلك على مذهب ارباب هذا التعريف لظهور انه بصدد تحقيق التعريف على مذهبهم ايضا ولذا قال الحاجب عاديا وما ذكره في الحاشية الثانية على ان التردد في انه من قبيل التصور عندهم والجواب عنه ان المراد ما ذكره في الحاشية الاولى ان العلم الحاصل في صورة الشك من قبيل التصور وهذا لا ينافي ان لا يكون نفس الشك من قبيل التصور والعلم وما ذكره في الشرح مبنيا على ما اختاره لا على مذهب ارباب التعريف وكونه بصدد تطبيق التعريف على مذهبهم

[illegible] النقلة للشريف العلم
[illegible] لمولانا خطيب زاده
[illegible]

مطلقا ثم تفسير الايجاب بالعادة لانهم ارادوا بالايجاب ذلك المعنى على زعمه فكانه قال ارادوا بالايجاب ذلك المعنى

وليس في وجوده الشك

من هذا القبيل

تم

هذه اسولة موردة على مباحث الحكم
الخاص من التلويح لمولانا قره سيدي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والحمد لله العلي العظيم • الذي انعم لعباده العقل السليم • والذهن المستقيم ليتفقهوا في الدين ويفهموا
ما في كتابه الكريم • وكلامه القديم • من اوامره ونواهيه • ليمتثلوا باامره ويجتنبوا عن مناهيه
ثم الصلوة والسلام على اشرف الانام • محمد افضل من ارسل من عنده بابلغ الكلام • لتبليغ ما فيه من الاحكام
وتمييز الحلال عن الحرام • وعلى آله الكرام • وصحبه الفخام لما وصل مطالعة درسى التلويح والهداية
مع الاخوان • في اواخر شهر رمضان من تاريخ تسعماية وثمان • الى مقامين يشكلان • في التعلق باية
كريمة من القرآن • امعنت النظر فيهما وفي التفسير فلاح بعض شبه لم اجد في دفعها فلاح • فاردت ان
يتعلق بها انظار علماء الزمان • من موالي المدارس الثمان • فانهم هم الاقران • وفيهم من يفرط في التصلف
عند الاركان • وغاية مفخرة اقرانه تلاوة البخاري • والاحاديث المروية عن ابي ايوب الانصاري •
والملاحظ من هذا المطلوب فايدتان سبر غور اعماق الافكار • فيمتاز القاعدون والمجاهدون •
وحل عقد عقل الشغل في الامصار • فلا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون مع ما فيه من انتشاء الكلام
الى القرار • او يندفع الشبه بلواحق الافكار • الآن ذكرانان • لا يدخل تحت الامكان • الابورود امر
واجب الاذعان • فاردت ان اعرضه اولا على العتبة العلية سلطان الزمان • وان كان من قبيل نقل
البقل الى البستان • او جر الكبريت الى كرمان • لان له في انواع العلوم كعبا اعلى • وقدحا معلى سيما
في المعقول والمشروع • والاصول والفروع • وفكريات المدققين عنده كالفطريات • ومشكلات الرياضيات
لديه كالاوليات • ظل الحق في الآفاق • ولى ولاية مكارم الاخلاق • صاحب سرير السلطنة على الاطلاق
بالاستحقاق • الذي لا يعد فضائله بالاحصاء • ولا يكتنه حمايله العلي بالاستقصاء • لم ير من الملوك
الماضية من يدانيه • ولا يرى من سلاطين الآتية ثانيه • وهو السلطان ابن السلطان الى
درجات ثمان • مشرف اقدار آل عثمان • باحياء مراسم العدل والاحسان • واطفاء نيران الظلم والعدوان
سلطان بايزيد خان • ادام الله عمره ودولته ما دام الملوان • وادام افلاك عزه ونصرته على البنات
ما دار النيران • آمين يا معين ويا مستعان • شعر • الهي هب مدى الايام عمرا
سلطان بايزيد بن محمد • ويسر دولة الدارين طرا • بحق المصطفى المختار احمد •
ابن السلطان محمد خان • عليه الرحمة والرضوان • ثم المأمول ممن يتصدى الى الجواب

من الهذيان لا يستحق الكلام بكلمات اللئام • وادي ان هذا غرض لا يقتنا • ودعاء لا يستجاب • لكن رسالتي
هذه كالمرآة ينعكس فيها ما يوجد في الناظر من الصفات • واعلم ان الاية الكريمة قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اقول قد بين في هذه
الاية عدة احكام مدة عدة ذوات الاقراء من المطلقات وشرعية الخلع والرجعة وحكم الثالث من الطلقات
وقد اختلف آراء اهل الاجتهاد في كيفية اخذ المراد ولم يقصر احد في بيان ما في رأيه من الصحة والسداد
وفي رأي خصمه من الفساد • ولنشرع في التفصيل متعرضا في اثنائه بما سنح للخاطر الكليل • والقلب الكسير
العليل • متوكلا على الله الوكيل • ذهب ابو حنيفة رح الى ان المراد من القرء في الآية الكريمة الحيض
والشافعي رح الى انه هو الطهر واستدل الحنفية بانه لو حمل على الطهر لبطل موجب الثلثة في الطلاق
المشروع اي الواقع في الطهر مع كونه لفظا خاصا والخاص متناول لمدلوله قطعا ويقينا اما بالنقصان
عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد اختار الشافعي تجانبا عن التزام طول مدة
العدة على المرأة واما بالزيادة ان لم يعتبر ولهذا ذهب ابو حنيفة رح في الطلاق الغير المشروع اي
الواقع في الحيض الى تكميل بعض الحيضة التي وقع في الطلاق فيه بالرابعة فوجبت بتمامها لضرورة عدم
تجزيها كما في عدة الامة وطلاقها • وقال الفاضل النحرير التفتازاني • عامله الله بالعاطف الرحماني
وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع الطلاق فيه كان
الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي
البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي
لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد
من المعارضة بوجوب ثلثة وبعض فيما اذا طلقها في الحيض انتهى اقول لا يخلو اما ان يحمل القرء
على الحيض او على الطهر وعلى التقديرين اما ان يقع الطلاق في الطهر او في الحيض فان حمل على الحيض
ووقع الطلاق في الطهر يجب تربص بعض الطهر الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا بالعبارة
والاشارة لانه ليس عين الموضوع له ولا جزئه ولا لازمه المتاخر عنه بل لازمه المتقدم عليه
وان وقع في الحيض فلا شك ان بعض الحيض الذي وقع الطلاق فيه ليس بخارج عن الموضوع
بل هو جزؤه فيتناوله اللفظ الخاص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي كالتربص مثلا فلا معنى

لحمل وجوب التربص فيه على الضرورة مع انه من مدلول اللفظ بالوضع ومتناوله وان دلالة الاكثر
على المخصوص انما هي باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص
من باب الوضع ولهذا ادرج ابو حنيفة رح ذكر الوضع في العبارة وحكاه بالرابعة كما مر وكذا الحال
اذا حمل القرء على الطهر ووقع الطلاق فيه بلا تفاوت فان بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه من
مدلول لفظ الطهر ومتناوله لاجل ما اريد به من وجوب التربص مثلا ولا يجوز حمله على الضرورة
الا ان الشافعي بعد ما ادرجه في مدلول لفظ الطهر اختار عدة تاما على التكميل لئلا تطول العدة فلزمه
ما لزمه واما اذا وقع الطلاق فيه يكون بالضرورة لانه لا يكون من مدلولات اللفظ حتى يتناوله
لاجل الحكم الذي اريد به والحاصل ان الضرورة انما يتصور فيما يكون خارجا عن المعنى الذي وضع اللفظ
فيه لغة مع قطع النظر عن كونه مستعملا فيه او في غيره ومرادا منه اولا فان الخصوص والعموم
انما هي باعتبار اصل وضع اللغة كما مر فقد تقرر مما مر ان الضرورة انما هي باعتبار اصل وضع اللغة
كما فقد تقرر في مقابلة ما اريد من اللفظ وانه لا محيص عنه كما لا محيص عن ارتكاب احد التاويلين
اعني التكميل او عد البعض تاما واحدا فلا يخلو اما ان يختار الضرورة في الطلاق في مقابلة المشروع
ويرتكب التاويل في غير المشروع بان يحمل القرء على الحيض او يعكس الامر بان يحمل القرء على الطهر بقي
الفرق بين الرأيين ورجحان احد التاويلين فمن حمله على الحيض سلامة الطلاق المشروع
الذي هو العمدة في بيان العدة عن التاويل واختار في غير المشروع طريق التكميل على عد البعض
تاما لئلا يلزم النقصان في مدلول الخاص والتزم زيادة مدة العدة في المشروع وغير المشروع
بحيضة ومن حمله على الطهر نظرا الى قصر مدة العدة بحيضة فيهما ولزمه ارتكاب التاويل
في المشروع واختار عد البعض تاما فلزمه النقصان في مدلول الخاص واجيب عنه بانه انما يلزم
النقصان اذا كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا واعترض عليه بانه ان لم يكن اسما لمجموع المذكور
لم يبق فرق بين البعض من الاول الذي عد واحدا والبعض من الثالث فيلزم انقضاء العدة
بمضي بعض من الثالث من غير توقف على انتهائه وليس كذلك ودفع بان الطهر حالة
مستمرة لا يدخل تحت العد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل

القيام والقعود ونحوهما فانها لا تتصف باسماء العدد الا عند انقطاعها بالاضداد فالبعض من الاول لما انقطع
بالحيض كان واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع وردّ هذا الفرق بان دخول
الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف على الابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض الاول بمجرد الانتهاء فلم لا يجوز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء فان ادعى جواز الاول
دون الثاني لم يكن بد من البيان اقول قد تقرر عندهم ان لدوام الامور المستمرة حكم الابتداء والا
حتى قالوا لو حلف ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن
هذه الدار وهو ساكنها فان لبث على حاله ساعة حنث ولو نزع او نزل او انتقل في الحال لم يحنث ولو قال
انت كذا في قيامك وقعودك فان كانت قاعدة فمكثت ساعة ثم قامت طلقت لوجود الشرط وهو القيام
والقعود لان للدوام حكم الابتداء فيما له دوام حتى لو قامت على فور اليمين لم تطلق ما لم تقعد ولو قال
لآخر كلما قعدت عندك فامرأته طالق ثلاثا فقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا لان الدوام على كل ما يمتد
بمنزلة الانشاء وقال مدار الفرق بين الممتد وغير الممتد صحة قران المدة وعدمها وصحة الامر به
لمن اتصف به وعدمها فانه يصح سكن يوما ولا يصح دخل يوما بمعنى ضرب المدة وانه يقال للقاعد
اقعد ولا يقال للداخل ادخل فعلى هذا القياس اذا امتد الطهر الذي وقع الطلاق فيه يصح اتصافه
بالوحدة لان لدوامه حكم الابتداء فكانه قد اتصف بطهر جديد بعد الطلاق فلما انتهى فقد تحقق
شرطا الدخول تحت العدد بخلاف بعض الطهر الثالث اذ ليس للدوام حكم الانتهاء لكن هذا البيان
لا يفيد الشافعي لانه لا يعتبر الامتداد بل يعده واحدا ولو انقطع على فوره كما تقرر من مذهبه ثم اختلفوا
في ان الخلع طلاق وان الطلاق بعده مشروع يلحقه الصريح او فسخ لا يلحقه ولا يزيد عدد الطلاق
ذهب اكثر العلماء الى انه طلاق وهو قول ابي حنيفة وقول الشافعي اولا وذهب آخرون الى انه فسخ
وهو القول الثاني للشافعي واستدل الحنفية عليه بانه قال اولا الطلاق مرتان اي التطليق
الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وقال
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فقد خصص فعل المرأة بالافتداء بعد
جمعهما في قوله ان لا يقيما مع انها لا تتخلص بالافتداء بدون فعل الزوج فكان بيانا بطريق الضرورة ان
فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان الخلع مندرجا في الطلقتين وكان معنى قوله

ولا يحل لكم ان تأخذوا الآية لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتداء فلم يكن المذكور بعد الفاء نفس الخلع بل عدم الجناح فيه على تقدير الخوف فكان قوله فلا يحل لكم الخ كلاما متصلا بقوله الطلاق مرتان مستقلا معترضا واردا في بيان الخلع وكان اتصال الفاء في قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان اتصالا بلا فاصل اجنبي فعلم من ذلك ان الطلاق بعد الخلع مشروع وان الخلع بعد الطلقتين مشروع ايضا ولا يلزم تربيع الطلاق هذا وقد اورد الفاضل التحرير في التلويح يرد عليه اشكالات احدها ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به اقول لا يذهب عليك ان هذا اغاية ما ثبت بهذا التوجيه من ادرج الخلع في الطلقتين مع كونه طلاقا بائنا وهو خلاف ما يفهم من التفاسير اشارة وصريحا فان كون المراد من الطلاق الرجعي بناء على حمل اللام في قوله الطلاق مرتان للعهد ودرج الخلع في الطلقتين بناء على حمله للاستغراق فلا يجتمعان فتامل وثانيها اي من الطلاق في قوله الطلاق مرتان ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع اقول الظاهر ان مدار هذا السؤال ايضا جعل اللام المعهود للعهد دون الاستغراق وقد عرفت حاله اذ على تقدير الاستغراق لا شك انه يدخل فيه الخلع مطلقا لانه من الطلاق المشروع ويصح التمسك به قطعا واما الجواب عنه بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فلا يغني من الدفع شيئا بدون حمل اللام على الاستغراق اذ على تقدير حمله على العهد لا يتيسر درج الخلع في الطلقتين حتى يستدل على كونه طلاقا فلا يكون الآية متحملة لما حملوا عليه في الاستدلال فلذلك لم يذهب اليه الشافعي والتجاء الى جعله فسخا هربا من لزوم فساد التركيب بقي بيننا شيء وهو ان عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين المستفاد من الفاء في قوله تعالى فان خفتم الخ يرد على الشافعي ايضا وعلى كل من يجعل اللام في الطلاق للعهد ولا يدرج بجعله مندرجا في الطلقتين لانه خلاف رأيه ولا يجعل الخلع فسخا كما لا يخفى فتدبر قال القاضي البيضاوي في تفسيره ومن جعل الخلع فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان حاصل الحجة المذكورة لزوم تربيع الطلاق على تقدير كون الخلع طلاقا بناء على القول بالترتيب ترتب الخلع على ما قبل المستفاد من فاء فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الخ وترتب الطلاق على الخلع المستفاد من فاء فان

طلقها

فان طلقها مع عدم تجويز فساد التركيب في القرآن المجيد اعني ترك العطف على القريب الى البعيد وقد اشار الى الترتيب بقوله فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين فلما جعل الحنفي الخلع مندرجا في الطلقتين بحمل اللام على الاستغراق لا مرتبا عليهما لم يرد شيء منهما كما سبق والشافعي لما لم يتيسر له الادراج المذكور لكون الخلع طلاقا بائنا والمعهود رجعيا رجع عن القول بكونه طلاقا الى جعله فسخا للتخلص عنهما والذي يفهم من كلام القاضي ان يندفع فساد التربيع بمجرد دفع الترتب الاول بان جعل قوله تعالى فان طلقها تفسيرا للتسريح الذي هو تطليقة ثالثة عنده وليس بظاهر اذ لا شك ان التسريح مرتب على الطلقتين بعطفه على قوله فامساك فاذا كان التسريح تطليقة ثالثة يكون الخلع رابعا لكونه مرتبا عليه غاية ان يكون على عكس الترتيب السابق ولا يجوز ان يجعل الخلع مرتبا على ما رتب عليه التسريح لئلا يلزم ذلك الفساد والحرج لان جعل الخلع فسخا انما هو من الزام التزام فساد التركيب في الكلام المعجز على انه ليس بصحيح في فائدة فان حق العبارة ح الواو لا الفاء لان الغرض من العطف ح يكون تشريكهما في الترتيب على ذلك الشيء المرتب عليه فهو محل الواو لا الفاء لا يقال لا يجوز ان يكون الفاء في قوله تعالى فان خفتم للترتيب في الوجود على ما قبله بل انما للترتيب في الذكر او نجوه العطف بمعنى الواو والا يلزم عدم مشروعية الخلع قبل الطلاق وهو خلاف الواقع ولعل المراد من قول القاضي في الجواب اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة الخ وبعوض اخرى الاشارة الى هذا لانا نقول لا ينبغي ان يرتكب امثال ذلك في ابلغ الكلام ومع مجال الخلاص عنه بكل واحد من الطريقين ∴

للفريقين

تم في تاريخ سنة احدى
عشرين وتسعمائة

هذه اسولة موردة على مباحث
شرح المفتاح لمولانا قره سيدي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لله المجيب المعين ❁ والصلوة على رسوله المجتبي الامين ❁ محمد المبعوث بالكتاب الكريم المبين ❁ والموصل فيما
جاء به الي اليقين ❁ وآله وصحبه صحب الهدي اجمعين وبعد هذا ما سنح للخاطر الفاتر عند مطالعة بعض من الدفاتر
كتبته تحفة لبعض من الاخلان ❁ ليكون سببا للتذكر بعد النسيان ❁ في زاوية الخمول والهجران ❁ او باعثا للامتحان
بالاقران ❁ لا بالصبيان والولدان ❁ والله الهادي الي طريق الرشاد ❁ وسبيل السداد ❁ انه الموفق والمعين
وذو القوة المتين قال المص الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني الخ اقول قوله لما اراد ضبط التراكيب التي
هي موضوع علم المعاني الي قوله احتاج الي تمهيد ذكر الاصل الذي الاصل الذي سنح للخاطر الفاتر هو ان الغرض
من هذا التمهيد تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في هذين الفنين دون سائرهما سيما الذي يشترك بهما ذات
الموضوع كالنحو مثلا ولهذا لم يفصل جواب الشبهة بل احاله الي الاستيضاح مما سيجيء مع ان المناسب عكس
ذلك لئلا يطول الفاصلة بين المبني وما بني عليه وحاصل ما مهده هو ان الحال قد يقتضي المعنى المفادة للتراكيب
لا بما ذكر بل ازيد ويجري في كل منهما الخطاء وليس الحقا الا وسيلة للاحتراز عن الخطاء في الثاني فعلم ان المعاني في
معرفة الخواص المفادة بالازيد المفادة المفادة بالكيفية وخصوصية الهيئات من الذكر والترك والتعريف
والتنكير والتقديم والتأخير ونحوها ثم لا يخفي ان التعرض لها موقوف علي التعرض للتراكيب لان التعرض للمفاد من حيث
هو مفاد لا يمكن الا بالتعرض للمفيد وما لم يكن افادة المفيد ايا ما بجهة الوضع كما فيما يبحث في النحو لم يكف التعرض
علي سبيل الاشارة علي تعرض المفردات من غير تعرض للهيئات كما في النحو يشهد ما قلنا قول المص فيجب المصير الي
ايرادها تحت الضبط حيث جعله نتيجة للمقدمة الممهدة هذا وهذا هو الذي ساقه الي ايراده العلمين في قسم
واحد دون النحو مع اشتراكه بهما في ذات الموضوع قال صاحب المفتاح وان شئت شاهدا علي ان العالم
نزل منزلة الجاهل فتمسك بكلام رب العزة ❁ ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق الخ قد فسره الشارح
بما فسره ثم قال في الهامش لا شك ان عدم تعلق النفع به في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم كاف في كونه
شيئا مذموما فلا يتجه ان يقال الخ اقول المستفاد من الآية الكريمة ليس عدم تعلق النفع به حتي يكون
كالمباح بل عدم تعلق نفع المال لمن اشتراه بل كون الاشتراء علة لانتفاع النفع في الآخرة بالكلية بناء علي ان
تعليق الحكم بالوصف يدل علي علية والظاهر ان المباح لا يكون كذلك وانه كاف في كونه شيئا مذموما
بلا ضم شيء غير مفهوم من تلك الجملة اعني بيعهم به حظوظ انفسهم فانه انما يعلم من قوله تعالي لبئس ما شروا
انفسهم لا من السابق مع ان مقتضى تقبيح حالهم من قوله هو هذا المعنى لان القباحة حينئذ يكون اشد واقوي

اذ يحتمل ان يوجد امر مباح بيع به حظوظ انفسهم ولا يترتب عليها نفع في الآخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بغيره
فانه ليس من قباحة في تلك الدرجة كما لا يخفى والمفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة فلم
يكن مؤدي الثانية عين مؤدي الاولي قوله اعلم ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي يحصل بمجرد تأليف
مجردا عن حكم التعيق والفاظ كيف كانت وغرض النحوي مقصور علي بيان افادته وهو باحث عن التركيب
من حيث افادته هذا المعنى وان كان كل تركيب لا يخلو مع افادته عن افادة معنى آخر زائد علي ما يحصل من اي
لفظ كان حاصل من خصوصية كل لفظ والمعاني باحث عن التركيب من حيث افادتها ما يزيد عليه ويختص
بخصوصية كل تركيب والحاصل انه ما من شيء الا ويمكن التعبير عنه بالفاظ مختلفة فما يوجد في ضمن الجميع من افاد
المعنى العام التركيبي منظور النحوي ما يوجد في خصوص واحد منها من المعاني الخاصة بكل تركيب تركيب منظور
المعاني ويدل علي ما قلنا قول سعد الملة والدين في شرحي المفتاح والتلخيص فلينظر فيهما فقول الفاضل الشريف
لانهم ارادوا بالزائد علي اصل المراد المعنى الزائد علي المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود الخ محل تأمل
وتطرى كاظهر مما سبق والحاصل ان ما ذكره في رد الجواب عن الاعتراض علي كون بيان القرب والبعد والتوسط
من المعاني علي تقديره حوطا في معاني اسماء الاشارات والقناعة بالجواب المذكور ثانيا والرضاء به
والتزام بكون اكثر المباحث المذكورة بحثا لغويا وتوطئة لمسائل هذا الفن مما لا يليق بشانه الشريف ولا
يرضي به المص والمنصف قال المص اما تري الحد الاول الخ قال الشارح واجيب بان المأخوذ
في حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة للخبر الخ اقول يمكن دفعه عن المص بانه قد يأتي فيما سبق
بديهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال ويصدقون ابدا في مقام التصديق الخ وبني عليها بديهة الخبر ثم
ان التنزل عن دعوي بديهة صدق الخبر لا يوجب التنزل عن دعوي بديهة صدق المتكلم فقد بقي علي بديهته
ثم يحتج الي التعريف فلما عرف صاحب التعريف الصدق والكذب وجب ان يحملا علي صفة الخبر بناء علي
توقف معرفتهما علي معرفة الخبر لكونهما من الاعراض الذاتية له مع انه لا ثالث لهما ثم ان ههنا
حاشيتين يري من احدهما انه قال مطابقة الخبر يلزم الدور ومن الاخري انه لو قال صفة الخبر يتوهم
الدور ولا يلزم فتدبر فيه قوله فاما التسبب في كون الخبر محتملا للصدق والكذب فهو امكان تحقق
ذلك الحكم مع كل واحد منهما من حيث انه حكم مجردا اقول الظاهر ان هذا اشارة الي جواب سؤال
مشهور وهو ان الخبر ان كان صادقا لا يحتمل الكذب وبالعكس فكيف يحتمل الشيء الواحد النقيضين

وايضا كلام الصادق لا يحتمل الكذب اشار الى الجواب الاول بقوله مع كل واحد منهما اي بدلا عن الآخر
لا بطريق الاجتماع والى الجواب الثاني بقوله من حيث انه حكم مجزاي مع قطع النظر عن خصوصيته ولما
ما حمله الشارح ففيه تكلف اما اولا فلانه لا بد ان يراد بالحكم الخبر وان يكون الاحتمال المذكور
في تعريف الخبر الاحتمال الذهني وهو ليس بالجلي والظاهر ان فائدة ما حملناه اولى والتوضيح اليها اكثر
في الكتب بخلاف ما حمله الشارح لكن في عبارة لفظ السبب نوع نبو والامر فيه سهل لان الشارح قد وجه
قول المص ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى استفادة الخ بان حكما يكون الخبر مفيدا الخ انه لا احتياج
اليه بل مراد المص ههنا هو ان مرجع اتصاف الفعل الصادر عن المتكلم بالافادة الى اتصاف ما يصل
الى المخاطب بالاستفادة بان يكون المخاطب غير عالم للحكم قبله فمرجعه بالحقيقة الى خلو المخاطب عنه اذ لو لم
يخل لم يفد استفادة فلم يفد ايراده اليه فائدة قوله في اوائل القانون الاول اما الاعتبار
الراجع الى المسند اليه فككونه محذوفا واما الاعتبار الراجع الى المسند فككونه متروكا وقال
الشارح سعد الملة والدين في ذكر الحذف في المسند اليه العمدة والركن الاعظم حتى كأنه ذكر ثم اسقط بخلاف
المسند فانه يترك ولم يذكره الشارح الشريف لم يلتفت اليه وحمله على التفنن قال ولذلك قال فيما سبق
او من نحو منطلق بترك المسند اليه اقول اختيار عبارة لنكتة مخصوصة مقصودة بها في موضع
لا يوجب اختياره في موضع آخر ولا يدل عدم اختياره في موضع على انعدام القصد بها الى تلك النكتة في محل
يناسبه ونظيره ما وقع في الحديث من قوله صلعم ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن قال
بعض العلماء انما قال الرحمن دون الله او نحوه ايذانا بان تقليبه تع القلوب على صفة الرحمة منه
مع انه قد وقع في حديث آخر اصابع الله قوله واما الحالة التي يقتضي كونه موصولا فهي متى صح احضاره
في ذهن السامع بواسطة ذكر جملة معلومة الانتساب الى مشار اليه واتصل باحضاره بهذا الوجه غرض
مثل ان لا يكون له منه امر معلوم سواه وقال واما الحالة التي يقتضي كونه اسم اشارة فهي متى صح احضاره
في ذهن السامع بواسطة الاشارة اليه حسا واتصل لذلك داع مثل ان لا يكون لك او لسامعك
طريق اليه سواها اقول انما ذكر المصحح فيهما ولم يذكره في غيرهما بل جعل ما جعله جزءها فيهما على الحالة له
المقتضية لتعريف الاضافة حيث قال اما الحالة التي يقتضي التعريف بالاضافة فهي متى لم يكن له
للمتكلم احضاره في ذهن السامع طريق سواه لغايته وهي ان المتكلم قد يحتاج بعد العلم بالوضع

في صحة اطلاق الاسم على ما يطلق عليه الى شيء غيره فالحالة المقتضية ههنا مركبة من مصحح ومرجح كما في الموصول
واسم الاشارة فانه يحتاج في الاول بعد العلم بوضعه الى ان يعلم بكونه منسوبا اليه بجملة مخصوصة ليصح احضاره
بذكرها وفي الثاني يحتاج الى كونه محسوسا مشاهدا له وللمخاطب ايضا حتى لو فقد واحد منهما فقد البصر لم يكن عليه
حقيقة وقد لا يحتاج الى شيء آخر بل يكفي في صحة الاطلاق مجرد العلم بوضعه كما فيما عداهما فالحالة المقتضية
فيه هي المرجح فقط ولا حاجة الى المصحح سواء كان الوضع والموضوع له خاصين كالعلم او كان الوضع عاما
والموضوع له خاصا كما في المضمر فقول الشارح الشريف لا بد من المصحح والمرجح في كل حالة لكنه قد لا يفصلها
لقلة المرجح كما في المضمر والعلم وقد يفصلها كما في الموصول واسم الاشارة محل نظر وتأمل لان فيه التزام
مؤنة المصحح في جميع ما لم يذكره المص فيه واخلاء لكلامه على الاشارة الى ما اشرنا اليه مما امتاز به الموصول
واسم الاشارة عن ساير الطرق واحتاج الى بيان علة لتفصيلها فيهما وترك تفصيلها في غيرهما مع ما ذكر
العلتين المذكورتين احديهما في الكتاب والاخرى في الحاشية من نوع مخالفة ظاهرة يحتاج تلفيقه الى تعسف
لان المفهوم من الاول هو ان علة ترك التفصيل في غيرهما قلة المرجح والمفهوم من الثاني انها عدم كون
احدهما معنى محصلا مغايرا للآخر وفيما حملنا عليه كلام المص مندرج عن ذلك كله لا يقال لا شك ان الوجدان
مسبوق بالامكان فهو ما يحتاج اليه فيما عدا الموصول واسم الاشارة بعد العلم بالوضع الى شيء لا
يقتضي ان لا يكون هناك مصحح غايته ان لا يكون المصحح المعتبر فيهما لانا نقول لما ثبت انعدام ما يحتاج
فيه بعد العلم بالوضع تعين ان مصححه اما نفس الوضع او العلم به ولا ريب ان الكلام في علم البلاغة انما
هو بالنظر الى العالم بالوضع واللغة فحينئذ لم يحتج الى شيء آخر بعده بل لم يصح اعتباره كما لا يعتبر
الامكان في العلة بعدما اعتبر في جانب المعلول قال المص في الفرق بين طلب الاستفهام وطلب الامر
والنهي ان الاول طلب نقش في الذهن لما هو في الخارج والثاني طلب مطابق في الخارج للنقش الذهني
واعترض عليه نحو اعلم الانسان وكونه قائما فانه طلب نقش مع انه امر اجاب عنه الفاضل سعد الملة بان
المطلوب في الاستفهام ان يوجد الشيء في ذهنك وجودا غير اصيل ونحو اعلم ان لا يوجد الشيء في ذهن
المخاطب وجودا اصيلا ورده الفاضل الشريف بان العلم بالشيء اما وجود اصيل له او غير اصيل بلا فرق
بين علم المتكلم والمخاطب ثم قال فان قلت تصور الجبل يقتضي الاتصاف بالتصور لا بالجبل لان الموجود
اصيلا هو التصور لا الجبل قلنا تصور الشيء وجود ظلي لذلك الشيء وكما ان قيام الشيء بالنفس وجوده

العيني يقتضي اتصافها بعينه كالنحل القائم به كذلك قيامه بها في وجوده الظلي يقتضي اتصافها بظله وقد يكون للظل
ظل كما في العلم بالعلم بالشيء فيقتضي اتصاف من قام به بظل الظل لا بالظل ولا بالعين وليس يلزم من ذلك ان يكون
شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا لشيء اصيلا لا للظل ولا لذي الظل والثاني ثم وفي الاول نظر
اذ لا ينقض العقل من ان يكون مفهوم الانسان الحاصل في الذهن مثلا فردا جزئيا من افراد العلم والصورة والكيف
بان ينتزع عنه مع امثاله نوعه او جنسه كصورة الفرس والبقر والسواد والبياض بهذه المفهومات ويكون وجوده وجودا
اصيلا لها كوجود زيد بالقياس الى ذاتياته ويكون وجودا ظليا لماهية الانسان اذ لا يصدر عنه اثر
الانسان بل اثر العلم والكيف والعرض فان الاثر العام للاعراض ان يجعل موضوعها متصفا بها ويؤيده ما نقل
في الشفاء من ان المعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه يقيس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس
جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات فكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا وكذلك بحسب اعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا ومع ذلك مخالف لما حققه في بحث الوجود الذهني في حل شبهة لان حاصل الشبهة
انه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون للاعراض وجودان ووجود العرض علة لاتصاف المحل به فلو كان
موجودا في الذهن لزم ان يكون وجوده علة لاتصاف الذهن به كما يكون علة لاتصاف محله به في الخارج فيلزم
كونه حارا باردا مستقيما معوجا وخلاصة الجواب انا وان اثبتنا له وجودين لكن لا نقول كل واحد منهما علة
للاتصاف بل نقول علة الاتصاف هو الوجود الخارجي فان المفهوم من هذا الكلام ان علية الاتصاف
من جانب الصفة ليست الا للوجود العيني للاعراض ولو لم يكن لمرتبة من مراتب الظل وجود اصيل لزم
اما ان لا يتصف الذهن به وثانيا في ما ذكره هنا او لا يخفى علية الاتصاف بالوجود العيني وهو ينافي
ما ذكره في الوجود الذهني اذ لا يخفى انها ليست من الامور الاعتبارية ولوازم الماهية التي لا علية للاتصاف
من جانبها بل من جانب الموصوف وبما قررنا ظهر ان مادة شبهة المنكرين هي مقولة الاعراض لان
كون وجود الصفة علة للاتصاف انما يتحقق فيها والامور الاعتبارية ولوازم الماهية فلا دخل لها
في الاتصاف بها بل من جانب الموصوف فقط ولذا قال الشارح هناك وبهذا يندفع جميع الشكوك ٥
المندفعة المورد نابيهنا فلا يلتفت اليه ما يقال من ان هذا الجواب ليس بحاسم مادة الاشكال
اذ لو تشبث المعترض بلوازم الماهية او الامور الاعتبارية لم يكن ان يقال ان لها وجودان وعلة

الاتصاف

الاتصاف هو الوجود الخارجي اذ لا وجود لها في الخارج ولا احتياج في دفعه الى ما قيل يجوز ان يكون للشيء
وجودان كالاعراض بنوع لكن احدهما لا يكون منشأ الآثار والآخر يحذو حذو الخارجي في ترتب الآثار كما قرره
صاحب هذا الجواب في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يحذو حذوه في ترتب الآثار
مع انه لا يخفى عليك انه لا يغني شيئا لان ما يكون في مثابة الخارجي في الامور الاعتبارية هو وجوده
وثبوته لموصوفه وهو عين اتصافه به لا مداره وعلته كما صرح به المجيب في حواشي التجريد في بحث الوجود
وبهذا ظهر منافاة اخرى على قوله ههنا وكذا قيامه به في وجوده الظلي
يقتضي اتصافها بظله لان قيامه عين الاتصاف لا علة
مقتضية اذ لا معنى للقيام الا ثبوته ووجوده لها
وكذا الكلام في قوله وقد يكون للظل
ظل فيقتضي اتصاف
من قام به بظل
الظل

تمت

هذه حاشية مولانا قره سيدي
لمولانا نور الدين المشهور بصاري كرز

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ناصر اهل الحق والرشاد وقامع اهل الزيغ والفساد الذي تنزه عن الشركاء والانداد وتقدس عن الاشباه والاضداد ونصلي على خير خلقه محمد سيد العباد وآله واصحابه الذين هم هداة طريق الحق وسبيل السداد **وبعد** فلما ورد امر من يجب له الاطاعة والانقياد ويلتذ لوجوه بتقبيل سدته اعناق العباد وهو السلطان الاعظم ظل الله في العالم مالك رقاب الامم سلطان العرب والعجم ناشر رايات العدل والاحسان باسط بساط الامن والامان السلطان بن السلطان بايزيد بن محمد خان اللهم خلد سلطنته وابد دولته كما ايدته بآيات آيات الكتاب المبين وعمر آخره كما عمر اولاه بانوار انوار الشرع المتين الى هذا العبد الفقير والتراب الحقير في حل شبهات لبعض الاخوان تكشف القناع عن وجوه المعاني والبيان فامتثلت له وكتبت مع تشتت البال واضطراب الحال اوراقا تزيل ما اشكل وتبين ما اعضل دعاء لحضرته العلية وثناء لسدته السنية

بيت مذاق لسان العالمين ثناؤه ومحط رحال العالمين فناؤه والله المستعان وعليه التكلان

قال الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني الخ **اقول** لما كان الغرض ههنا ضبط معاقد علم المعاني ولم يتات ذلك الا بضبط ما هو قيد لها من الحيثية المعتبرة فيها الذي ذكره الشارح اذ لا يتم ضبط المقيد الا بضبط ما هو قيد له مهد ذلك الاصل اولا ثم شرع في حديث الضبط بقوله واذ قد عرفت هذا فنقول الخ كما بينه الشارح يشهد بما ذكر من كون التمهيد تمهيدا للضبط قوله اعلم ان مساق الحديث يستدعي اصلا لان المستدعي لذلك التمهيد مساق حديث الضبط لظهور ان المراد من الحديث حديث الضبط وايضا قال فيما سبق وفصلان لضبط معاقدهما ثم اورد في كل منهما تمهيدا وظاهر ان الثاني تمهيد لضبط ما هو قيد لمعاقد علم البيان فالمناسب ان يكون هذا ايضا تمهيد الضبط ما هو قيد لمعاقد علم المعاني والحاصل ان السياق والسباق تدل على ما ذكرناه عند من له المذاق هذا وما قيل من ان الغرض منه تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في هذين الفنين دون سايرهما التي اشترك بهما في ذات الموضوع ليس بشيء لانه ان اريد به ان الغرض منه تمهيد للعذر لا للضبط فظاهر الفساد كما سبق من القراين الدالة على انه تمهيد للضبط وان الغرض والمقصود الاتم هو ان يكون تمهيدا للعذر واما كونه تمهيد الضبط فمقصود بالتبع فظاهر انه ليس كذلك لدلالة سوق الكلام على خلافه على انه لا دلالة في عبارة الكتاب على عذر عدم ايراد ضبط المعاقد في سايرهما الذي هو جزء مدعاه كما هو الظاهر من كلامه كالنحو وغيره وان فهم منها عدم ايراد الضبط في النحو بل لا دلالة ايضا على عذر ايراد الضبط في البيان لان المستفاد من التمهيد وما ذكر بعده ضبط التراكيب من حيث افادتها الخواص ولو قيل يمكن ان يستفاد العذر لايراد الضبط في البيان بالقياس الى هذا العذر **قلنا** فهذا عذر آخر غير مذكور في الكتاب

وجعل

وجعل قول المص فيجب الايراد ما يجب الضبط نتيجة للمقدمة الممهدة لا يغني شيئا اذ لا يدل على عذر عدم ايراد الضبط في سايرهما ولا على ايراد الضبط في البيان فكيف يدل على انه تمهيد للعذر لايراد الضبط فيهما دون سايرهما غايته ان يدل على عذر ايراد الضبط في المعاني فقط وذلك لا ينافي ما ذكرناه من كون التمهيد تمهيدا للضبط واما قوله وهذا لم يفصل جواب الشبهة الخ ان جعل دليلا كما هو الظاهر من سوق كلامه يرد عليه المنع بان عدم تفصيل جواب الشبهة الموردة على المعاني لا يدل على انه تمهيد العذر لايراد الضبط في هذين الفنين دون سايرهما اذ غاية ما يدل عليه هو ان يكون تمهيد العذر لايراد الضبط في هذين الفنين **قال** الشارح وايضا مؤدي مذمومية الخ وقال في الكاشية ولا شك ان عدم تعلق النفع به في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم الخ **اقول** خلاصة الكلام في هذا المقام ان مؤدي مذمومية ما شروا به رداءته بسبب مع حظوظ انفسهم به يدل عليه تعليق المذمومية بالشراء وعدم تعلق النفع به في الآخرة ولا شك ان مضمون لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق استبدال كتاب الله وايثاره واختياره على كتاب الله تعالى صرح به في حاشيته للكشاف وعدم تعلق نفع به في الآخرة وليس معنى ذلك الاستبدال والايثار الا بيع حظوظ الآخرة المترتبة على كتاب الله تعالى به كما انه ليس معنى بيع انفسهم الا بيع حظوظ الآخرة به يشهد بذلك مساق الآية لتقبيح حالهم ولا يخفى ان ما بيع به حظوظ الآخرة يكون في غاية القباحة ونهاية الرداءة لا يحتمل لان يكون مباحا فصار مآلهما عدم تعلق نفع به ورداءته بسبب بيع حظوظ الآخرة فتوارد النفي والاثبات على علم واحد فيما قررناه ظهر ان بيع حظوظهم به معتبر في مضمون لمن اشتراه لا انه ضميمة اليه يؤيده قول الشارح فيرجع مؤدي مذمومية ما شروا به الى مضمون ما تعلق به علموا ويظهر اندفاع ما توهم من انه غير مفهوم من تلك الجملة بل انما يعلم من الجملة الثانية وانه يحتمل ان يكون امر مباح بيع به حظوظ انفسهم ولا يترتب عليه نفع في الآخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بغيره وانه لا يخفى ان المفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة فلم يكن مؤدي الجملتين واحدا **قال** الشارح في حواشيه على المطول وفيه بحث لانهم ارادوا الخ **قال** المعترض اعلم ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي يحصل بمجرد تأليف آه **اقول** ان اراد ان منظور المعاني هو المعنى الزائد على المعنى التركيبي زائدا كان على المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود اولا كما هو الظاهر من سوق كلامه فربما جاز ان يكون المدلولات الوضعية للالفاظ التي عبر بها عن المقصود من اللطايف والخواص التي يبحث عنها في المعاني وهو ظاهر الفساد ولا يلتزم به من له المذاق في فن البلاغة كيف وان الخواص عندهم على قسمين خطابية مبنية على مناسبات

عرفية وعلاقات ظنية والاستدلالية مبنية على علاقات عقلية قطعية وان السكاكي جعل الخواص ما يفتقر في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية وان اراد به المعنى الزائد على المعنى التركيبي وعلى المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود كان البحث عن مثل القرب والبعد المعبرين بلفظهما لدخولهما تحت المعنى الوضعي بحثا لغويا وان اراد به ان القرب والبعد وان كانا داخلين في المعاني الوضعية الا ان القصد الى بيان القرب والبعد خارج عنها فيصح ان يبحث عنهما في هذا الفن قلنا فكذا اعتباره في جميع الالفاظ كما بينه الشارح فلا وجه لعده من النكت واللطائف التي يعتبرها البلغاء قال واجيب الخ اقول حاصل الجواب راجع الى المنع كانه قيل لا نم ان ما اخذ في تعريف الخبر صفة الكلام فلم لا يجوز ان يكون صفة المتكلم فلا يلزم الدور وما يقال من انه قد ادعى المص فيما سبق بديهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال الخ اثبات للمقدمة الممنوعة اعني كون المعرف صدق الخبر لكنه فاسد من وجهين اما اولا فلانه لا يلزم من ثبوت بديهة عند المص بديهة عند صاحب التعريف واما ثانيا فلانه قد ادعى فيما سبق بديهة صدق الخبر ايضا حيث قال لكن العلم بالصادق والكاذب موقوف على العلم بالخبر الصدق ثم ان التنزل عن دعوى بديهة الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق الخبر كما لا يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق المتكلم فبقي على بديهة فلا يصح ان يجعل معرفا قال فاما في كون الخبر الخ اقول ذكر المص اولا ان مرجع احتمال الصدق والكذب الى اتصاف الحكم ثم قال فاما التسبب بلحاظ الفاء واما ولفظ السبب فهذا اقوى دليلا ينادي باعلى صوته على ان المراد بيان سبب اتصاف الحكم والخبر بالاحتمال مع انه متكفل لدفع السؤال المشهور على ان الاحتمال يرادف الامكان الذهني كما صرح به الرازي في شرحه للمطالع في آخر بحث اعم الجهات وبه يشعر قول الشارح سوال الامكان الذهني بطريق الحصر فعلى هذا تعين ان لا يكون قوله فهو امكان تحقق الحكم الخ بيانا لسبب اتصافه به وظهر اندفاع ما قيل من ان كون الاحتمال بمعنى الاحتمال الذهني خلاف الظاهر قوله فانه لابد ان يراد من الخبر الحكم اقول لا شك ان بيان السبب لاتصاف الحكم به لكون الاتصاف به حقيقة للحكم الا انه ذكر الخبر بدل الحكم تنبيها على انه يتصف به تبعا واعتمادا على القراين الدالة على ان المراد بيان سبب اتصاف الحكم به قال الشارح ولذلك قال فيما سبق او من نحو منطلق بترك المسند اليه اقول يريد ان التعبير عن المسند اليه تارة بالحذف وتارة بالترك قرينة على انه قصد التفنن في العبارة ههنا وذلك لانه لو كان في اختيار الحذف في المسند اليه اشعار بالركنية والترك في المسند اشعار بعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر الترك لاشعاره بعدم الركنية والحاصل انه لو كان ذكر الحذف والترك للاشعار بما ذكر من الركنية وعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر عبارة يشعر بخلاف ما يشعر به الحذف وبهذا التقرير يندفع ما توهم من ان اختيار عبارة لنكتة مخصوصة مقصودة بها

في موضع لا يوجب اختياره في موضع آخر وذلك لانا لا ندعي انه لابد من ذكر تلك العبارة بعينها حتى يمنع ويستند بما ذكر بل نقول لان المناسب ان لا يذكر عبارة تشعر بخلاف ما يشعر به تلك العبارة فتدبر والنظير الذي اورده ههنا لتأييد زعمه ليس نظيرا لما نحن فيه اذ الواقع في حديث آخر لا يشعر به لفظ الرحمن فليتأمل قال الشارح لابد منهما في كل حالة لكنه قد لا يفصلهما الخ اقول لابد وان يكون كل حالة مقتضية مركبة من مرجح ومصحح مغاير للوضع والعلم لا يخفى ان صحة الاحضار في ذهن السامع مما يصحح لايراده على اي طريق يراد اذ لو لم يمكن لما تيسر لنا ايراده على اي طريق من الطرق المختلفة وظاهر انها لعمومها بالطرق كلها لا يصلح لان يكون مرجحا لاحدها على الآخر بل لابد في كل منها من مرجح من المرجحات وانها مغايرة لهما زائدة عليهما غير معتبرة فيما وضع له الالفاظ فتعين ان كل حالة مقتضية لابد وان يكون مركبة من مرجح ومصحح بعد العلم بالوضع ثم انا نبين بعض المصححات على وجه التفصيل اما في الحكي مثلا فالمصحح فيه هو ان يكون حاضرا في ذهن السامع عارفا منك القصد اليه والمرجح اما ضيق المقام او غيره على ما صرح به المص واما في الذكر فلا بد فيه ايضا من مصحح هو صحة الاحضار على وجه الذكر ومن مرجح هو كون النسبة الى كل مسند اليه والمراد تخصيصه بعين او غيره واما المصحح في التعريف فهو صحة احضاره على وجه التعيين اذ هي مصحح بالنسبة الى اقسام التعريف والمرجح فيه ان هو كون المقصود من الكلام افادة السامع فائدة يعتد بمثلها واما في المضمر فهو صحة الاحضار على وجه الاضمار كما صرح به الشارح في الحاشية لانه بالقياس الى اقسام المضمر لا يمكن ان يرجح احدها على الآخر فلابد من المصحح بالقياس اليها والمرجح هو كون المقام مقام التكلم او الخطاب او الغيبة وكذا في المضاف فانه لابد فيه من صحة احضاره بواسطة كونه معلوم الانتساب الى المضاف اليه كالموصول ومن عدم طريق سواه او غيره يترجح على الآخر من المعرفات وقس عليه سائر الحالات المقتضية فانك اذا امعنت النظر فيها وجدتها مركبة منهما ولا يخفى عليك ان المتكلم يحتاج في المضاف بعد العلم بوضعه الى ان يعلم بكونه منسوبا الى المضاف اليه ليصح احضاره بذكره كما في الموصول بعينه بلا فرق بينهما وكذا يحتاج في ضمير الخطاب بعد العلم بوضعه الى كونه حاضرا معينا حتى لو اطلق على المخاطب ولم يكن حاضرا معينا لم يكن على حقيقته كما في اسم الاشارة بعينه فان احتاج بعد العلم بالوضع الى شيء آخر في اسم الموصول والاشارة فليحتج فيهما ايضا فلا يصح قوله فيما عدا الموصول والاشارة غير محتاج الى شيء آخر وان لم يحتج فيهما لم يحتج في الموصول والاشارة ايضا والفرق تحكم على ان قوله ولا ريب ان الكلام في علم البلاغة الخ لو صح بجميع مقدماته يلزم ان لا يعد كونه محسوسا مشاهدا لكونه معتبرا في جانب

الوضع اذ لو اطلق على غير المحسوس لم يكن على حقيقته من المصحح كما لا يعد العلم بالوضع منه ولو اراد من المصحح فيه صحة الاحضار
بواسطة كونه محسوسا مشاهدا او ان يأبى عنه سوق كلامه كل الاباء قلت فهذا الاعتبار يجري فيما عداه كما لمضمر والمحاضر
وغيرهما كما بيناه آنفا فلا وجه لنفيه عما عداه واما حديث التوقف في التلفيق بين العلتين المذكورة احديهما
في الكتاب والاخرى في الحاشية فلعل ذلك انما نشأ من اشتباه كان من الحروف المشبهة بكان من الافعال
الناقصة والواقع في الحاشية هو الاول دون الثاني قال فغدا بعد عن الصواب وقال في الحاشية لان الظل
اما ان يكون وجودا اصيلا الى قوله وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا فان المفهوم
من هذا الكلام ان لا يكون الوجود الظلي وجودا اصيلا لشيء اصلا لا للظل ولا لذي الظل والثاني مسلم وفي الاول
نظر اذ لا ينقبض العقل من ان يكون الى قوله ويكون وجودا ظليا لماهية الانسان اقول المفهومات المنتزعة عن العرض
الذهني مع ابناء نوعه وذو الظل كماهية الانسان مثلا اما ان يكونا متغايرين بالذات كما هو الظاهر او بالاعتبار
فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود الواحد بالشيئين مختلفين بالذات وهو بط بديهة وان كان الثاني
يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا في الخارج باعتبار ومعدوما فيه باعتبار آخر ويلزم ايضا اتصاف الذهن
بذات ذي الظل وهو كما ترى على انا نقول مآل كلام الشارح راجع الى منع لزوم كون شيء من مراتب الظل موجودا
وجودا اصيلا وليس الغرض منه منع صحة اللزوم بحيث يجوز ان يكون شيء من مراتب الظل موصوفا له
بالوجود الاصلي كيف وان الظل ممتنع الوجود عنده على انه لا يصح للرد على سعد الملة والدين بل هو منع
لكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا مطلقا فالاعتراض عليه بمنع عدم اتصاف الظل بالوجود
الاصلي كما يدل عليه قوله اذ لا ينقبض العقل الخ اذ هو لافادة مجرد الجواز لا يصلح لان يكون دليلا خارج
عن ذات المناظرة وايضا كون العلم عرضا وكيفا موجودا وجودا اصيلا مردود بان الجوهرية والعرضية
باعتبار الوجود الخارجي وعلمية الصورة الذهنية باعتبار وجودها في الذهن وقيامها به وبهذا الاعتبار
يمتنع وجودها في الخارج فلا يكون العلم عرضا وكيفا موجودا في الخارج وما قيل من ان صورة الجوهر جوهر
باعتبار انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرض باعتبار وجودها في الذهن قائمة
مدفوع بان الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني لما امتنع وجودها في الخارج وجب ان لا يكون عرضا
كما لا يكون جوهرا كما صرح به في حواشيه للتجريد واما ما يقال من ان العلم من مقولة الكيف فلعل
ذلك مختص بصورة الكيف باعتبار معلومه كما يقتضيه قولهم بان العلم والمعلوم متحدان بالذات

متغايران

متغايران بالاعتبار وان الماهية ثابتة بنفسها في الذهن كذا نقل عن الفاضل الشريف واما على القول
بالاظلال والاشباح فالعلم مطلقا من مقولة الكيف لكنه لا تعويل عليه اذ مداره انكار للوجود الذهني
اقول ومع ذلك يخالف لما حققه في بحث الوجود الذهني في حل شبهة منكريه اقول لنا ان نقرر الشبهة
وجوابها على وجه يندفع به توهم المخالفة وهو انه لو كانت ماهية الحرارة مثلا موجودة في الذهن لزم ان يكون
الذهن حارا اذ لا معنى للحار الا ما فيه ماهية الحرارة وتلخيص الجواب ان منشاء الاتصاف بذات الشيء
ونفسه هو الوجود الاصيل لا الوجود الظلي وهذا لا يدل على نفي الاتصاف بظله وصورته بحسب الوجود
الذهني حتى يكون بين كلامي الشارح مخالفة قوله وبما قررنا ظهر ان مادة شبهة المنكرين هي مقولة
الاعراض الخ اقتصر على ما قررناه يعم الشبهة الامور الاعتبارية ولوازم الماهيات ايضا بان يقال مثلا
لو كان الامتناع موجودا في الذهن لزم كون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع و
وكذا الجواب عنها بانا لا نم ان الممتنع ما فيه الامتناع بل الممتنع ما قام به ذات الامتناع ونفسه والقائم بالذهن
هو ظله وصورته فاللازم منه اتصاف الذهن بظله وصورته لا بذاته ونفسه وتحقيقه ان للامتناع حصولين
حصول باعتبار صورته وظله وهو بمنزلة الوجود الظلي للموجود الخارجي وحصول باعتبار ذاته ونفسه
وهو بمنزلة الوجود الخارجي للموجود الخارجي والاول حصوله في الذهن ولهذا يتصف بظله وصورته
والثاني حصوله في الفرد الممتنع ولذا يتصف بذاته ونفسه والحق ما قررناه وعليه جمهور الافاضل والحق
احق ان يتبع قال مع انه لا يشفي عليلا ولا يغني شيئا الخ اقول الثبوت صفة الثابت والاتصاف صفة
الموصوف المثبت له وظاهر ان الاتصاف يترتب على الثبوت عند العقل يشهد بذلك صحة قولك ثبت له
فاتصف بكلمة الفاء التي للترتيب فيكون ثبوت شيء لشيء مطلقا علة الاتصاف المثبت له بالثابت
سواء اقتضى ذات المثبت له من حيث هي ذلك الثبوت كما في لوازم الماهيات اولا كما في غيرها واما ما
ذكره الشارح في بحث الوجود من ان ثبوت الوجود للموضوع ليس كوجود الاعراض لمحالها حتى يلزم وجوده
في نفسه بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع انتهى فلا يقدح فيما نحن
فيه لجواز ان يريد به نفي لزوم الوجود في نفسه لان سوق الكلام فيه لا ادعاء اتحاد الثبوت مع الاتصاف
اي لا يلزم من ثبوت الوجود للموضوع وجوده في نفسه بل اللازم منه اتصاف الموضوع به وصدقه عليه وبما بيناه ظهر ان
الثبوت علة للاتصاف وبه اندفع التوهمات واضمحل التخيلات تم الكلام بعون الله الملك العلام
والصلوة على سيد الانام واله الكرام
واصحابه العظام

رسالة في الوجود الذهني
للمولى الشهير بقرا سيدي

و رسالة في القياس المنطقي

و رسالة لمولانا جلال الدواني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

استدل القائلون بالوجود الذهني عليه بانه لو انحصر وجود الماهيات الكلية وتميزها اصلاً
في وجود الجزئيات الخارجية وتميزها لزم ان لا يكون للممتنعات بل للمعدومات مطلقاً وجود وتميز
اصلاً فيلزم ان لا يصدق عليها حكم ايجابي قطعا لان صدق الموجبات مطلقا سواء كان محمولها
امراً ثبوتيا او كان السلب داخلاً في مفهومه كما في الموجبة السالبة المحمول يقتضي ثبوت محمولها لموضوعها
وهو فرع ثبوت موضوعها في نفسه حال اعتبار الحكم عليه لكنا نحكم عليها احكاما ايجابية صادقة في نفس
الامر لكونها محكوما عليها بالامكان العام وملازمة او لازمة لبعض الاشياء او كون الممتنع اعم من
شريك الباري واخص من المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة سواء كانت
على مفهوماتها او على ما صدق عليها فقد ثبت للمعدومات بل للممتنعات وجود وتميز غير الوجود والتميز في الخارج
وهو المراد بالوجود الظلي والتميز الذهني سواء كان في ذهننا او في المبادي العالية ولاحظنا
منها قالوا وذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم باعتبار قيامه بالذهن ومعلوم باعتبار
في نفسه وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذا حال علم الموجودات الخارجية وتحقيقه
ان النفس اذا التفتت الى الجزئيات المادية وحصل عندها صور جزئية محسوسة ينطبق كل واحد منها
بذي صورتها فقط ثم اذا قاست كل واحد منها الى ابناء نوعها وجنسها القريب او البعيد وحذفت
مشخصاتها المتعددة لان يعرض عليها طبايع الانواع الكلية واجناسها وان لم ينفصل فصولها المتنوعة
عنها ويسمى كلها بالمعقولات الاولى اذ لم يسبق عليها تعقل اصلاً لعدم نيفها على تعقل آخر بل على
الاحساس فقط بخلاف المعقولات الثانية كما تحققه ان شاء الله تعالى فيصير معلومة لها الا ان تلك المعلومية
لما لم يمكن بدون الحضور والارتسام فيها كارتسام الاعراض في محالها فقد حصلت فيها وقامت بها
كقيام ساير الاعراض النفسية لها فعرض لها شخصية وعرضية فصارت فرداً وشخصاً من افراد العلم والكيف

والعرض ولواحقه كونها معلومة للنفس ومنكشفة بدون الحصول والارتسام فيها او بارتسام
لا يقتضي عروضاً وتشخصاً اصلاً لم يحم حوله شائبة التشخص والجزئية والعرضية قطعا بل يبقى
على صرافة كليتها وسعة لها الاصلية فان كانت مأخوذة من افراد جوهرية كان جوهراً ايضا كمفهوم
الانسان مثلا فانه جوهر بمعنى انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما ان الافراد المأخوذ
هو منها جوهر بمعنى انها موجودات لا في موضوع ومع ذلك قد عرض له بسبب حلوله وارتسامه
في النفس معلومية شخصية وعرضية فكانت فرداً من افراد العلم والكيف والعرض اذ لو تصورت هيئة
الصورة بشخصيتها وقيست الى ابناء نوعها او جنسها القريب او البعيد من الصور او الكيفيات
النفسانية او المحسوسة استعدت النفس لفيضان مفهوم العلم والكيفية النفسانية والكيفية المحسوسة او نحوها
فيفيض عليها هذه المفهومات كما يفيض مفهوم الانسان واجزاؤه التحليلية من افراده ويوجد في ضمن هذا
الشخص العرضي الموجود في الخارج مفهوم الانسان وذاتياته لكنها بمنزلة الاجزاء الخارجية التركيبية
لها فكما لا يحمل على افراد الانسان اجزاؤها الخارجية التركيبية ولا ينتزع عنها فكذا لا يحمل على هذا
الشخص الوضعي مفهوم الانسان وذاتياته وان كانت موجودة في ضمنه وانما يحمل عليه ما حصل في
باعتبار الماهية واجزاؤه التحليلية ولا منافاة في ان يصدق على هذه الهوية الشخصية مفهوم الجوهر
بمعنى انها موجودة في موضوع وعلى اجزائها التحليلية ايضا بمعنى اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
كما في ضمن هذه الجزئي الحقيقي ويصدق على اجزائه التركيبية او عليه باعتبارها مفهوم الجوهر بمعنى
انها بمعنى اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا في ان يصدق على وجوده انه وجود
خارجي بالقياس الى التشخص العرضي لظهور آثار الوضع والكيف والعلم به لكونه وجوداً لفرد ما وانتزاع
هذه الكليات منه وانه وجود ذهني بالقياس الى اجزائه التركيبية لعدم ظهور آثارها به لانه ليس من
افرادها ولا يصح انتزاعها منه فلا استحالة وانما الاستحالة في ان يكون شخص واحد فرداً لماهيتين يلزم

ان يكون مظهر آثار الجوهرية والعرضية وفي ان يكون ماهية كلية لهما حتى يلزم ذلك
المحذور اذا كان موجوداً في الخارج وفي ان يكون وجود واحد وجوداً خارجياً لهما او ذهنياً لهما
او يكون وجود واحد وجوداً خارجياً او ذهنياً لاحدهما حتى يلزم ان يكون يظهر به آثاره وان لا يظهر
ولا يلزم شيء من ذلك فلا استحالة وانما لم يحترز عن الموجبة السالبة المحمول في اقتضاء صدق القضية
الموجبة وجوداً لموضوعها كما فعله الفاضل الشريف وغيره لانها وان كانت مساوية للسالبة البسيطة
في عدم اقتضاء صدقها وجوداً لموضوعها معتذراً على تقديره الذي لابد منه في كل قضية موجبة كانت
او سالبة صادقة كانت او كاذبة الا انها لما كانت حقيقتها اثبات سلب المحمول للموضوع بعد سلبه عنه
وكان السلب من المعقولات الثانية التي لا تعقل الا بعد تعقل المعقولات الاول ولا يتصف به ما في الخارج
حتى يحكم عليه بتصوره مرة واحدة ويكون ما في الخارج مطابقاً له ومحكياً عنه بالايجاب بل انما يتصف به ما في
الذهن حال وجوده في الذهن ولهذا احتاج في الحكم به عليه الى تصوره مرة ثانية فيكون المرة الثانية وجود
الموضوع حال الحكم والاولى وجوده حال اعتبار الحكم الذي يقتضيه صدق الموجبات لان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له بخلاف السوالب فان صدقها لا يقتضي وجوداً لموضوعها حال اعتبار الحكم لانها
قد يصدق بانتفاء موضوعها الذي هو طرف اتصافه بالمحمول في موجبها فان قلت قد تقرر مما قرر ان
الموجبة السالبة المحمول قد لا يتحقق مضمونها ولا مطابق حكمها ما لم يتصف موضوعها بالسلب ولا يتصف
ما لم يتصور ولم يوجد في الذهن واما السالبة البسيطة فلا يتوقف تحقق مضمونها ولا مطابق حكمها
على شيء منهما بل قد يتحقق مضمونها ومطابق حكمها مع كون موضوعها معدوماً محضاً فكيف يتساويان تحققاً
او صدقاً او كذباً قلت لا شك ان النسبة المذكورة انما اعتبرت في القضايا وللقضية بمجرد كون شيء
مربوطاً لشيء في حد ذاته او منفياً عنه بل لابد من ان يلاحظ ذلك الارتباط ويصدق به ايجاباً او سلباً
سواء كان صدقاً او كذباً حتى يتحصل القضية ويتصور نسبتها الى قضية اخرى انما يجب تحقق مضمونها

او يجب مطابقة

او يجب مطابقة حكمها ولا يلزم من ان يعتبر نسب القضايا باعتبار تحقق مضموناتها او يكون تلك
النسب بين ما تحقق مضموناتها وكما قد يتحقق مضمون قضية ومطابق حكمها بدونها قبل ان يتصور
طرفاها ويحكم كذلك قد يتحقق قضية بدون تحقق مضمونها فيكون هذا عموم الوجود الذهني من الوجود
في نفس الامر كما في القضايا الكاذبة المعتقدة ولو لاحد فان مضموناتها مع انها ليست بمتحققة في نفس
الامر موجودة في الذهن لان الوجود العيني للتصديق وجود ذهني للمصدق به كما في التصورات
للمتصور سواء كانت القضية صادقة او كاذبة هذا ثم ان صدق القضية يطلق على معنيين
احدهما تحقق مضمونها في نفس الامر والثاني مطابقة حكمها لا لنفس الامر بل لما في نفس الامر ومعنى
نفس الامر هو حد ذات الشيء وذات الشيء لا يكون ذات الشيء الا بالوجود ولما انحصر الوجود
في الخارجي والذهني انحصر الموجود في نفس الامر في الموجود الخارجي والموجود الذهني ومعنى المطابقة
لما في نفس الامر موافقة حكم القضية لما في حد ذات الموضوع من ثبوت المحمول له او انتفائه عنه ثم ان
مضمون القضية موجبة كانت او سالبة مبدأ محمولها مضافاً الى موضوعها بل هو عين اضافة محمولها
اياه واتصال الطرفين وانفصالهما وتحقق مضمون الموجبة الحملية في نفس الامر عبارة عن ثبوت
محمولها لموضوعها واتصافه بمبدأ محمولها في نفس الامر اي في حد ذات الموضوع سواء كان المحمول
او مبدؤه موجوداً خارجياً او ذهنياً او معدوماً محضاً وسواء كان كون ذات الموضوع ذاتاً
بوجود خارجي او ذهني فان كان بالوجود الخارجي يتصف الموضوع بلوازم الماهية التي تقتضيها ذات
الماهية باعتبار وجودها اي وجود كان وبما يعرض له بحسب خصوصية هذا الوجود في نفس الامر
اي في حد ذات الموضوع الموجود في الخارج ويتحقق مضمونات قضاياه بالنسبة الى حد ذاته واذا حكم عليه
بها يكون صادقة لمطابقة حكمها لما في حد ذاته ولا يتصف بما يعرض له باعتبار خصوصية الوجود
الذهني ولا يتحقق مضمونات قضاياه واذا حكم عليه بها يكون كاذبة لعدم مطابقة حكمها لما في حد

ذاته بل يتصف بحيثيتها اي بكونها بحيث اذا وجدت في الذهن يتصف به وان كان بالوجود
الذهني يتصف ايضا في نفس الامر اي في حد ذات الموضوع الموجود في الذهن بما يعرض له بحسب
خصوصية هذا الوجود وبلوازمها ايضا ويتحقق مضمونات قضايا فيه في حد ذاته واذا حكم عليه
يكون صادقة ولا يتصف بما يعرض له بحسب خصوصية الوجود الخارجي بل حيثيتها والحاصل انه
اذا انتسب مفهوم الى شيء متصف به بوجود مخصوص لا يتحقق هناك مضمون قضية ثم اذا حكم عليه
به ايجابا يصدق بمطابقة حكمها لما في ذات موضوعه بخصوصية وجوده واذا حكم سلبا يكذب و
اذا انتسب الى غير موضوعه او الى موضوعه الموجود بغير الوجود الذي به صار الموضوع طرف اتصافه
لم يتحقق مضمونه واذا حكم عليه سلبا يصدق وايجابا يكذب الا ترى ان مفهوم الكاتب و الكلي
اذا انتسب الى الانسان وتحقق فرد منه في الخارج يتحقق مضمون القضية الاولى في نفس ذلك
الفرد واذا حكم عليه بالاول يصدق ايجابا لا سلبا واذا حكم عليه بالثاني يصدق سلبا لا ايجابا
واذا تحقق في الذهن مفهوم الانسان ينعكس الامر من التحقق والصدق والكذب وتحقق مضمون
السالبة عبارة عن انتفاء ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر الذي هو نفس ذلك الموضوع عن ذلك
الموضوع وحاصله انتفاء تحقق مضمون الموجبة اي النسبة الخارجية عن ذلك الموضوع بخصوص
وجوده وذلك قد يكون بعدمه الذي هو بعينه عدم طرف اتصافه وقد يكون بانتفاء اتصافه
فيه وان كان طرف اتصافه اعني ذات الموضوع الموجود بخصوصية احد وجوديه موجودا بل و
متصفا به في طرف اخر غير طرف اتصافه او المعتبر في تحقق مضمون كل قضية تحققه كما ان المعتبر في
صدقها مطابقة حكمها لما في طرف اتصافها وتحقق مضمون الموجبة السالبة المحمول في نفس الامر عبارة
عن اتصاف موضوع السالبة البسيطة بتصور السلب بسلب المحمول في نفس الامر اي ذات الموضوع الذي
تصور اولا السلب فانه يتصف به ثم لوحظ لاثباته لان السلب من المعقولات الثانية العارضة للطبايع

فيما هو طرف تحققه صح

المفهومات

المفهومات المخصوصة من حيث هي وقس عليه تحقق مضمونات الشرطيات في نفس الامر من تحقق اتصال
التالي بالمقدم الثابت في المقدم وانفصال احدهما عن الاخر الثابت فيهما او في احدهما ولا يخفى
ان معنى مطابقة حكم القضية لما في نفس الامر موافقة النسبة التامة الذهنية الحاكية للنسبة
المحكية التي في ذات الموضوع من ثبوت المحمول في نفس الامر اي ذات الموضوع الموجود بالذي به
صار طرف الاتصاف بذلك المحمول في الكيف اي الايجاب والسلب وتسمى بالنسبة الخارجية وبالنسبة في
نفس الامر ظهر سر عدم احتمال التصور بعدم المطابقة بخلاف التصديق لان معنى عدم المطابقة الذي
اختص به التصديق ليس عدم مطابقة الصورة لذي صورته بل عدم مطابقتها اياه في الكيف اي الايجاب
والسلب فالنسبة الذهنية التي في التصديق حاكية عن النسبة الخارجية التي بين الطرفين في حد ذاتهما
ومطابقة لها لا يحتمل عدم مطابقتها الا ان لكل واحد من الحاكي والمحكي عنه كيفيتين فقد تتفقان فيهما
وقد تختلفان وان وافقت الاولى الثانية كيفا اي ايجابا او سلبا يكون التصديق مطابقا وان لم يكن
موافقة يكون غير مطابق واما لم يكن في التصور تعدد كيفية لم يمكن ان لا يطابق الصورة لذي
صورته اذ لا شيء من التصور يكون غير مطابق لذي صورته حتى ان النسبة الحكمية الذهنية من حيث
انه متصور مطابق للمحكية والاختلاف انما يتصور في كيفيتهما بان يكون كيفية النسبة في نفسها ثبوتا
ويحكم بالسلب او انتفاء فيحكم بالايجاب واما الشبح الذي حصل عند رؤية صورة الانسان وهو ليس
بانسان في الواقع فالسر في عدم مطابقته انه لما عجزت القوة الباصرة عن تادية صورته الخاصة
الى الحس المشترك كما حضرت من جزئية المقدرة صورة تخيل نوع مناسبا بقدر احساسها بالشبح و
ذلك لما ان النفس عاجزة ان يحصل صورة في الحس المشترك عند تقلب الحدقة وتحديق النظر الى شيء
محسوس فاذا لم يساعد الباصرة باحضار الصورة المخصوصة للشبح اضطر الى استحضار صورة حاكية
عنه وهو الا فهذه الصورة ليست بصورته ولا حاصلة منه هذا خلاصة ما قيل ان الغلط في التصديد الحكم

تقليب نحو

المخصوصة

التصور والحكم ظ

بان لهذه صورة هذا ثم انه يجب ان يتنبه انه ما لم يتحقق طرف تحقق مضمون قضية وذلك بان لا يوجد
موضوعها بوجود الذي يكون طرف التحقق لا يتحقق مضمونها واذا حكم فيها ايجابا لا بالخارج لما
في نفس الامر فلا يصدق البتة فما قيل من انا نعلم قطعا ان قولنا شريك البارى ممتنع واجتماع
النقيضين محال ولعلم يوجد ذهني ولا في قوة مدركة وان امثالها من القضايا التي استدل بها
على الوجود الذهني حق وصدق وليس ذلك الا مطابقة نسبتها بالنسبة الخارجية فليس بحق و
لا صدق لانه اذا لم يوجد ذهني اصلا لم يوجد شيء من هذه المفهومات لا انحصار وجودها في الذهن
ولا يتصف بما يثبت لها عند حصولها في الذهن ولا بحيثية ما اتصف به نسبة الوجود اليها كما نحرز
فيما سبق ولا ينفك ان الامتناع والاستحالة والامكان ونحوها من المعقولات من هذا القبيل فلا يتحقق
مضمونات قضاياها ح بل ولا يتحقق قضية اصلا لا موجبة ولا سالبة اذ لا تحقق لهذه الامور ولا اتصاف
بها الا في الذهن ولم يوجد ذهني لم يتحقق مضمون قضية تحولها واحدها اصلا ولو تحقق قضية
منها بدون وجود موضوعها في الذهن لم يصدق موجبة وان كانت سالبة المحمول الانتفاء مصحح
موضوعها خارجا وسلبا ويصدق السالبة لانتفاء جميع المفهومات عن المعدوم وح لا يكون الموجبة
السالبة المحمول مساوية للسالبة البسيطة بل يكون اخص منها لما ذكرنا **فان قيل** القوم قد جعلوا الامكان
ونحوه من لوازم الماهية وهي اللوازم العارضية على ما في الخارج وما في الذهن على السواء وقد جعلها من
المعقولات الثانية العارضة لما في الذهن فقط فكيف يصح القولان **قلنا** كلاهما حق اما ما قلنا فلانه كيفية
نسبة الوجود الى الماهية كما حقق في موضعه ويعطي لكل واحد من طرفيه حيثية اي كونها بحيث اذا انسب احدهما
الى الاخر يكون كيفية نسبة كذا ويعطي حيثية اخرى لما صدق عليه الماهية في الخارج اي كونه بحيث اذا حصل
في الذهن ونسب اليه الوجود يكون كيفية نسبة الامكان واما كونه من لوازم الماهية فلان معناه
انه ليس من العوارض المفارقة ككونها مجهولة او معلومة مجملة او مفصلة ملحوظة بالذات او آلة للملاحظة ذهني

غيرها

غيرها واما بمعنى ان يتصف به ما في الخارج والذهن على السواء فكلا ويشهد بما قلنا قولهم في
الدليل والا يلزم الانقلاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

رسالة للفاضل المحقق جلال الدين الدواني رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم ان قولهم ان التصور لا يحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديق كلام حق مما فهم من اورد عليه
لان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع الماخذ فلا شك ان التصور لا يحتمل عدمها اذ قد يؤخذ
من شبح انسان صورة فرسية ولئن كان المطابقة مع ما في تلك الصورة فلا شك ان التصور لا يحتمل
اذ لو تكلف منه تطابق ذي صورتها ضرورة لان صورة الوقوع تطابق الوقوع واللاوقوع تطابق
اللاوقوع وذلك لان المراد ان كل متصور موجود في نفس الامر بالمطابقة المطابقة المطابقة ما في نفس الامر
شيء يطابقه تلك الصورة والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر لان كل متصور موجود في
نفس الامر ضرورة ان تصورها فهي مفهوم وجداني وادنى المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجود في
موجود في طرف والاتصاف عليه ما شهد به تحرير الوجود الذهني واما التصديقات فليس كذلك اذ بها يتحقق في نفس
الامر قطعي بل ليس يتحقق بها الا شعر المصدق بها والدليل والمنتقض في التصورات لا محالة فيها تزر
كما لا يخفى ولعلك تقول ان المعاني الحرفية لا تقع محكوما عليها ايضا كما في المصدق به فالدليل الا تجري
في التصورات على انه لا بد من ارتسام الكواذب في المبادي العالية لانها الخزانة الحافظة للصور
المعقولية بالفعل التي تتمكن من استحضارها من غير كسب جديد على حسب القواعد الحكمية فهي ايضا متحقق في
نفس الامر فان قلت لكن هذا فاعرف ان المعاني الحرفية وان لم تقع محكوما عليها لكن تقع
وسيلة للطرفين في القضية الصادقة فيكون موجودة في نفس الامر في ضمنها من ذلك الابتداء الخصوصي
الذي هو واسطة بين سير زيد والبصرة له مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيد سائرا من البصرة

فان قلت الابتداء يتحقق في نفس الامر فضمن سلب البصر من البصرة عن زيد فلكان معنى الربط يتحقق في
نفس الامر اما في ضمن السلب او الايجاب اذ لا يختص عن احدهما بانه في نفس الامر بخلاف المصدق به
الكاذب ولنا ان ارتسام الكواكب في المبادي العالية فلا يبقى تحققها في نفس الامر لا انها ليست صورا
لادراكنا لتلك المعاني بل مخزونة فيها على نحو ما يختزن صور الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة
مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين فشان المبادي العالية مع الكواذب الخطوط فقط ومع
الصنوابق الخطوط الادراك والفرق بين الصورتين مع اشتراكهما في الارتسام ان المبادي
العالية لا يكن لها التصديق بالكواذب لبراءتها عن النقص فهي ليست عاقلة لها والارتسام
في غير العاقل لا يتحقق الادراك بخلاف الصوادق حيث يتحقق هناك معتبر الادراك وبهذا التحرير
مع ارتفاع الموانع والموجود في نفس الامر يرتسم فيها على وجه الادراك الاحياء والخلو ونعلم
مما يحتاج الى لطف توجيه تم

للجلال الدواني رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

اكتساب المقدمات هو ان يضع طرفي المطلوب اعني الاصغر والاكبر ويطلب كل ما يمكن حمله على كل واحد
منهما وكل ما يمكن سلبه عن كل واحد منهما عليه وكل ما يمكن سلبه عن كل واحد منهما عنه كل ذلك باحد
الوجوه الثلثة بالنوع بالمقولات واعني بالوجوه الثلثة المحمولات الذاتية كالجنس والنوع والفصل والمحمولات
العرضية كالخاصة والعرض العام ثم ان وجدت في محمولات الاصغر بالايجاب ما يكون موضوعا للاكبر
بالايجاب او السلب حتى صار هو وسطا في القياس تم قياسك من الشكل الاول وان وجدت في محمولات
الاصغر بالايجاب او السلب ما يكون محمولا على الاكبر حملا بخلاف حمله على الاصغر بالكيفية حتى صار هو وسطا
في القياس تم قياسك من الشكل الثاني وان وجدت في موضوعات الاصغر في الايجاب ما يكون موضوعا

للاكبر

بيان الحاجة

للاكبر بالايجاب والسلب حتى صار وسطا بالنسبة للاكبر الى الاصغر تم قياسك الثالث وان وجدت
في موضوعات الاصغر بالايجاب او السلب ما يكون محمولا على الاكبر بالايجاب او السلب حتى صار وسطا
يقتضي انتساب الاكبر الى الاصغر تم قياسك من الشكل الرابع كما ذكر بعد اعتبار الشرايط في
شكل من الاشكال الاربعة تحليل القياس هو ان يضع المطلوب والقول الذي جعلوا منتجا له وينظر
في كل منهما فان لم تجد في القول مقدمة تشارك المطلوب في شيء ما لم يكن القول منتجا للمط
لامتناع انتاج القول شيئا بدون مشاركته اياه في اجزائه وان وجدت في القول مقدمة تشارك
المطلوب فان كان اشتراكهما اياه في كل واحد من الجزئين كان المطلوب ركنا بانه في الاصغر والاكبر معا
وكان القياس الموضوع استثنائيا وتلك المقدمة شرطية ثم لابد وان يضع المقدمة الاخرى اعني
الاستثنائية من الجزء الذي يباين هذه المقدمة الشرطية المطلوب مثلا ان كان مطلوبك من قولنا
كلما كان هذا حقا فهو مبرهن كونه مبرهنا فلابد من استثناء عين المقدم بان نقول لكنه حق وان كان
مطلوبك منه انه ليس بحق لابد من استثناء نقيض التالي اي نقول لكنه ليس مبرهنا وكيف كان فقد وضعت
الاستثنائية من الجزء المباين للمط وان كان اشتراك تلك المقدمة المط في احد الجزئين كان القياس
الموضوع اقترانيا ثم انظر انه موضوع المطلوب او محموله فان كان موضوع المط كان تلك المقدمة صغرى
وان كانت محموله كانت كبرى فتميز بذلك الصغرى عن الكبرى ثم ضم الجزء الاخر من المط الى الجزء من المقدمة
وهي احد انواع التاليفات المذكورة فان تالف فهو الوسط لك وتميز المقدمات بالفعل
الشكل القياس والنتيجة وان لم تتالف لم يكن القياس بسيطا بل مركبا وح يعمل ما ذكرنا في كل واحد
من تلك الاقيسة البسيطة الاستقراء عبارة عن اثبات الحكم الكلي لوسط ثبوته في بعض جزئياته
كقولنا كل حيوان يتحرك عند المضغ فكه الاسفل لان تلك الدواب والطيور والوحوش كذلك
وهو اعني الاستقراء لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرى كالتمساح

كل ط

في المثال المذكور اللهم الا اذا كان الاستقراء تاماً فانه يجب ان يكون الجزم حاصلا بثبوت
محمول المطلوب لكل واحد من جزئياته لكن لو كان كذلك لكان قياساً مقسماً الذي عرفته وكل قياس
ينتج بالذات اي بغير واسطة مقدمة كلية فانه بالعرض الجزئي الذي تحتها وعكسها وعكس
نقيضها ان كان لها عكس او عكس نقيض وكذب نقيضها وهو لابد منه وبالجملة كل ما يلزمها
من اللوازم ويسمون ذلك استقراء النتايج التمثيل عبارة عن اثبات الحكم في صورة جزئية (جزئية صح)
لثبوت ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياساً والصورة
التي الحكم ثابت فيها بالاتفاق اصلا والصورة الاخرى فرعاً لها والمعنى المشترك علة جامعة
وذكروا البيان علية المعنى المشترك طريقين احدهما الدوران وذكر ان الحكم وجد في بعض
صور وجود المشترك وانعدم في بعض صور عدمه ومتى كان كذلك كان الحكم دايراً مع المعنى
المشترك وجوداً وعدماً ودوران الشيء مع الشيء وجوداً وعدماً على ما ذكرنا في [illegible] موجب لعلية المدار
الداير وقد بين في علم النظر والطريق

[illegible] في التجريد تم بعون الله

م

م

م

م

م

قد بلغ مقابلة

رسالة لدفع ما ذهب اليه البعض في جواب الاعتراض على الشريف
من عدم تقدم الوجود المطلق للباري على وجود معلوله الاول
تعالى الله عما يقولونه

قيل انها اجوبة لاربجه زاده
عن اسولة بغداد زاده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي نبهنا على تقدم وجوبه على وجوده وانّهما سبق وجوده على وجود معلوله وجوده وارشدنا الى نار هذا التحقيق بنور شجر اصل التشكيك دوقوده والصلوة على مقدم رسله مع تأخر وروده وعلى الكل قايم في امر الدين في قيامه وقعوده اما بعد فان هذه اوراق كتبناها لدفع ما ذهب اليه بعض المدرسين بهاتي في جواب اعتراض الاكابر سلمه الله على الفاضل الشريف قدس سره من عدم تقدم الوجود المطلق للباري تعالى على وجود معلوله الاول صونا للسالكين عن التقليد لهذا الضال لركونه في طباع الناس لا سيما في هذا الزمان فلنشرع في المقصد اعلم ان القوم عرفوا العلة التامة بجميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة ببعضه ثم اعترض عليه الشريف قدس سره بان فيه اشعارا بلزوم التركيب في العلة التامة وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط هو جوهر عن فاعل بسيط لا يفعل لغاية ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة انتهى كلام ذلك الفاضل ثم قال بعض الاكابر نصرة للقوم ان الوجود المطلق للعلة مقدم بالذات على المعلول على ما صرحوا باشتراكه معنى وتقدم ثبوته للعلة بالذات على معلولها على ما بيّن في موضعه فيكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب فيصح اشعار المذكور اجاب عنه ذلك المدرس كان يمنع تقدم ثبوت الوجود المطلق للواجب على ثبوته لمعلوله فلا يلزم التركيب من هذه الجهة وانت خبير بان هذا المنع مما لا وجه له لان التقدم بيّن محقق في موضعه بدلائل نذكر بعضها في هذه الاوراق ان شاء الله بحيث لا ارتياب فيه لمن له انتساب ما بالعلم مع ان اعتراف الفاضل الشريف قدس سره بهذا التقدم وتكلم في مواضع يمنع هذا المنع المنقول من قبله ويجعله سند المنعه من ان الوجود المطلق عارض للواجب ثم فيكون متاخرا عنه مقارنا له في الدرجة مع معلوله الاول فاسد ومنع في البطلان بحيث لا يحتاج الى البيان لانه لا يخفى على عاقل ان الوجود المطلق وان كان متاخرا عن الذات لكونه عارضا لكن المعلول الاول متاخر عن المعروض والعارض بل عن اتصاف المعروض بالعارض بل عن الاتحاد المتاخر عن الاتصاف المتاخر عن الوجود لان وجود المعلول متاخر عن الاتحاد وهو عين وجود العلة واعلم ان للمجيب ههنا غلطا اخر وهو انه لا يعلم ما هو المراد من كون العلة التامة بسيطة ههنا وهو كون العلة الفاعلية كافية في الايجاد بلا انضمام شيء اليها من ساير العلل الناقصة لا كونها واحدة حقيقية لا تعدد ولا تركب فيه بوجه من الوجوه كما زعم هذا المجيب وهذا غلط نشا من عدم الفرق بين المقامين مقام ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد ومقام ان العلة التامة بسيطة وهذا القيد معتبر في الاول دون الثاني كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بكلمات القوم ومن هذا التحقيق سقط اعتراض بعض الاكابر بلا احتياج الى هذا الغلط الفاحش لان الوجود ليس من ساير العلل الناقصة حتى يلزم

التركيب

التركيب المراد ههنا اذ هو وجود الفاعل وليس هو بعدد ومن جملتها الالات ذوات اسباب ليست بمقتضيات لوجود المعلول بل وقوعها وتخفيفها ولا يلزم ان يكون المعلول موجودا ومعدوما في ان واحد وهو محال كما قرر في موضعه ولذا قالوا وجود العلة علة لوجود المعلول وعدم العلة علة لعدم المعلول فوجود الفاعل علة مغايرة للعلة الفاعلية فلا يلزم التركيب ولكلام المجيب المذكور ههنا في تقرير اعتراض بعض الاكابر وتقرير جوابه المذكور اعاجيب تتعجب منها الرجال والنسوان واضاحيك يضحك منه البله والصبيان والالتفات اليها يورث قسوة القلب والاذهان ولذا تركناها وان شئت ان تراها فاطلب دفتر مصنفه وانظر فيه ترى امورا غريبة مورثة للضحك الكثير ثم لما اورد قاعدة ان العلة متقدمة على معلولها بالوجوب والوجود وقلت انها تدل على تقدم الوجود المطلق فلا يتم كلامك قال ان المراد ان العلة متقدمة بالوجود الخاص ولا يلزم منه تقدم المطلق ثم لما قلنا في دفعه ان المراد المطلق لانهم قالوا انها متقدمة بالوجوب والوجود والوجوب كيفية نسبة الوجود المطلق الى الذات ولا نسبة بين الذات والوجود الخاص اذ هو عين على مذهبهم فظهر ان تقدم العلة بالمطلق ووجوبه للذات قال ان المراد بالوجوب ههنا هو الوجوب الذي هو عين ذات الواجب فيصح قولهم انها متقدمة بالوجوب والوجود ولما انتهى كلامه الى هذه الدرجة قلت هذا فاسد قطعا لان الفاضل الشريف قدس سره قال في بيان هذه القاعدة في موضع على شرح التجريد اما التقدم بالوجود فظ لان الايجاد متاخر بالضرورة لذاته عن وجود العلة ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب العلة متقدم على وجودها فيتقدم على وجود المعلول بمعانيه الثلثة لا التقدم على الوجود الخاص اذ احد معانيه والاخيران متاخران عنه فالوجود الذي يتقدم عليه الوجوب هو الوجود المطلق لان جميع معانيه يتقدم على المطلق كما لا يخفى على الفطن على ان الوجوب بمعنى العين غير ظ وغير مشهور ولذا يحتاج الى التاويل في اطلاقه على الذات باحد الوجهين وهو كونه بمعنى الواجب او مبدأ الوجوب ويكون مجازا اما تسمية الموصوف باسم الصفة او المبدأ بالاثر فلا يكون بمعنى معتبرا للواجب فكيف والواجب الذي يبحث عنه في الحكمة والكلام ما يكون عرضا ذاتيا للذات والذات موضوع فيهما فلا يبحث عنه وكذا ما هو عينه لان الموضوع لا يبحث عنه في العلم كما حقق في موضعه فتبين ان للواجب معنيين في الحقيقة احدهما الاقتضاء ويراد في الكلام والايجاب والاخر ههنا وقد يعبر عنه بعدم التوقف او بعدم الاحتياج واياما كان فهو كيفية لنسبة الوجود الى الذات غير منفكة عنه لازمة له بحيث يمتنع انفكاكه عنه بحال من الاحوال فكان المراد من اطلاقه على الذات المبالغة في هذا اللزوم كما وقع في امثاله ويؤيد ما ذكرناه ما وقع في المحاكمات في بحث اثبات اعتبارية الوجود من انه ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاق الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا

انتهى كلامه فلو كان معنى ثالث في الحقيقة لذكره والا لزم له سؤال غير مخفي على الذكي ويؤيده ما وقع في شرحه ايضا من ان
الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زايدا على ماهية
معروضه انتهى كلام الشيخ فلو كان له معنى ثالث في الحقيقة لزم ان يقال ان الوجوب يطلق على معان ثلثة احدها
ضرورة الوجود وثانيها ضرورة العدم وثالثها اختلف فيه العلماء كما هو الظاهر عند المص فلا بد ان يقال ليس للوجوب
وراء هذين المعنيين معنى حقيقي او ليس له معنى حقيقي معتبر في المباحث كما صرح به الشريف في حواشي التجريدية في البحث المعهود
وهذا الذي قررنا يشهد لكل من له ذوق سليم وطبع مستقيم فتبصر فلا تكن في مرية من مجرد انكار من له سخافة عقل وتمحض
عناد من له كالطبع بلا دليل يورث اشتباها ومن يك ذا فم مر مريض يجد به الماء الزلالا وان شئت كلاما يجعل شبعانا
مغنيا من جوعك واردت حديثا يصيرك ريانا بعدما من عطشك فوجه اذنيك لحظة تنظر ما نقول ودع عنك كذا قال فلان
وهو انا اذا قلنا الواجب موجود في الخارج فهذه قضية نظرية غريبة قد برهن عليها جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء
في الحكمة والكلام وجعلوها المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من هذين الفنين ولا شك ان فيها ذات الموضوع وعنوانه ووصف
المحمول اما عنوانه فهو مفهوم الواجب اي شيء يقتضي وجوده او لا يتوقف وجوده على غيره على احد معنى الوجوب واما ذاته
فهو الحقيقة المقدسة وهي اما الماهية الكلية المعروضة للوجود والتشخص عند المتكلمين واما الوجود الخاص الجزئي الحقيقي القائم
بذاته عند الحكماء وعلى كلا التقديرين يمتنع تعقلها بخصوصها ولا يتعقل الا بمفهومات كلية اعتبارية فقط عند الحكيم والمعتزلة
او بها وبصفات حقيقية عند الاشاعرة والماتريدية واما وصف المحمول فهو مفهوم الموجود في الخارج اي الكاين في الاعيان وهو
مشتق من الوجود الخارجي بمعنى الكون في الاعيان وهو المفسر بما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام ولا يخفى ان الكون في
الاعيان امر اضافي غير قايم بذاته بل هو قايم بذات الواجب وعارض له ومحمول عليه وذاته متصف به كما صرح به الفارابي
وابن سينا فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان تدل على حقيقة الواجب بالضرورة انما هو عارض لوجود
خاص ونقل عنهما صاحب المواقف هذا وتحقيق واستدل به على مقاصده في مواضع بل جميع الكتب الحكمية والكلامية مشحونة به
وبكونه منشأ للآثار والاحكام كما اشار اليه الشريف قدس سره في حاشية التجريد حيث قال البديهة مع قطع النظر عن الادلة
كما يشهد بان الموجودات لها حالة تشترك فيها وتمتاز بها عن المعدومات بحيث انتهى كلامه وفي موضع اخر قال
البصاير السليمة تكاد تدرك اشتراك الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات كما سمي بالعربية بالكون والوجود وفي
الفارسية بهستي وبود كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها انتهى كلامه وغير ذلك من المواضع مثل
ان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده اي لكونه في الاعيان فثم [illegible] الوجود الخاص بالكون في الاعيان

لم يكن موجودا او مظهرا للآثار والاحكام بل لو لم يلاحظ نسبة الكون اليه في الاعيان لم يمكن اتصافه بالوجوب لانه كيفية نسبة
الوجود اي الكون العيني للذات كما يصرح به تسميتهم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع نسبة الكون الخارجي اليه وبالجملة
الموجود الذي وقع محمولا في هذه القضية وفي ساير القضايا كلي مطلق مشتق من الوجود المطلق لا الجزئي المخصوص ملحوظ
من الموجود الخارجي الجزئي الحقيقي الممتنع اشتراكه وحمله لا في الواجب ولا في الممكنات لان الجزئي الحقيقي يمتنع حمله كما بين في موضعه
وفي الواجب مانع اخر وهو لزوم حمل الشيء على نفسه وهو ممتنع بين في موضعه ايضا ولو فرض ان حمل الشيء على نفسه جائز
في الجملة كما علم في موضعه لا يشفي مرض الخصم ايضا الا انا بينا ان قولنا الواجب موجود في الخارج قضية نظرية غريبة برهن عليها
جمهور العقلاء وعلى تقدير صحة هذا الفرض تكون ضرورية لكل احد غير مشتملة على حمل مفيد ويصير غير محتاجة الى برهان
وهذا معنى كونه اقصى المقاصد الحكمية واعلى المطالب الكلامية مما لا يخفى على من له ادنى درجة من اهل العلم وايضا المطالب بالبرهان
في العلوم يكون اعراضا ذاتية للموضوع والاعراض الذاتية محمولات كلية خارجة عن الموضوع فكيف يحمل عين الموضوع عليه في
الواجب وخارج الموضوع العيني الحاصل الحال في الممكن فظهر ان هذه القاعدة مثل الاركان كالبناء المرصوصات من البنات
وان ما يوهمه الخصم وكتبه في ذلك الدفتر وبسطه كل البسط اضغاث احلام لا يعلم احد تأويله وان كان ما هو محيطا بتوضيحه كلهم
وتسويده وتطويله لا يفيد طائلا الا تضييع القرطاس والمداد والقلم والله محيط بكل شيء وبالصواب اعلم واما جواب الخصم عن
نقض التشكيك بعد تسليم التقدم والتاخر على ما تقتضيه التشكيك عنده بانا نقول لا ينبغي التعليل فمما لا ينبغي ان يذكر بين
اهل العلم كما لا يخفى على احد فقد بان ان هذه القاعدة كالقاعدة السابقة من البدع المشيدة بنفي التعليل ونفي التعليل الا
ان لا تعقل الشيء والنماء واما قوله لا يقال لا نم انه يلزم من المفروض ان يكون في درجة المعلول الاول لانا نقول هذا منع على
السند والمنع غير مرضي لانه يظهر حمله بمعاداب البحث كما ساير العلوم لانا ابطلنا سنده المساوي بنفسه فاضمحل منعه
بحيث لا يرى اثره واما قوله ونقول هذا ينافي ما ذكره هذا القائل اولا فمردود لبعض الاكابر الامرية كما يظهر من تقريرنا اعتراضنا انفا
واما قوله سلمنا ان الوجود الخاص الواجبي اذا كان علة لوجود المعلول لابد وان يكون مع الوجود المطلق العارض له بحيث
لا يكون بينهما اختلاف بالتقدم والتاخر لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود المطلق داخلا في الايجاد المذكور فبطل لانا سا
لزوم ذلك بحيث لا يبقى فيه مجال وما يقتضيه لا يغني من جوع مع انه في نفسه كلام صحيح لانا قد وضحنا من قبل ان وجود الفاعل
متقدم على المعلول بل هو العلة في الحقيقة وليس مما يكون مع العلة والحاصل ان من كانت بيده صفرا عن نقود هذه القواعد وان
من كان راجلا غير راكب على مركب هذه الفوائد لا يقدر ان يصل الى امثال هذه المطالب العالية وان عد بيده الى اشباه هذه المقاصد
الانيقة يكشف ستارها كقنن الجبال وسلوك طريقها مع المخاوف في الاهوال بل سيؤذن ان ننشد هذين البيتين للامام الشافعي رح

ويجعل حالي على قدر ياسه ويفوض الامر اليه كيف الوصول الى سعاده دونها قلل الجبال ودونهن حتوف الرجال حافيه ومالى مركب
والبد صفر والطريق مخوف واما قوله فانه ذكر الدفتر وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه من مداحض الافهام
ومزالق الاوهام فهو صادق لانا قد عثر به فيه بل اسلم واقول لانه قد دحض فيه
وزلق وهمه بحيث لا يرجى قيامه والله يضل من يشاء ويهدى
من يشاء بهذا ختام الامور كلها واحمده حمدا نامنا
على ما هدانا اليه واصلى على رسوله محمد صلوة
دائمة واله واعمدة الشفاعة
عليه
م
ولعل مصنف الامام رحمه الله لاجل هذه البينين ووقوعهما فى هذا الموارد يقول
ولولا الشعر بالعلماء يزرى لكنت اليوم اشعر من لبيذى

قوله قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البديهة
فيه مسموعة فان قيل لما كان حاصل هذا السوال ان يقال اذا كان هذا الحكم بديهيا والاختلاف فى ان الواحد من جميع الوجوه بحيث
لا تعدد فيه بوجه من الوجوه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد مع قطع النظر عن كونه موجبا او مختارا ام لا متحقق بين
الحكماء واكثر المتكلمين ومنحصرة عليها كيف يجوز لاكثر المتكلمين صدور اكثر من واحد عن الواحد بهذا المعنى وكيف يتخلص عن هذا
المضيق لا جواب لما يكون هذا الجواب عنه وجها من وجوه الاول ان منع البداهة مستند بان يقال ان اهل الملل لا غير مرضى
لان اختلاف العقلاء لا يخرج الامور البديهية عن كونه بديهية لجواز ان يكون الاختلاف بينها لعدم تصور الطرفين على الوجه الذى
يتوقف عليه الجزم او لعدم الالف او للعناد كما ذكر فى موضعه الثانى ان منع بديهية وجود الخصوصية بين كل علة وبين كل معلول مستند
بان يقال يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات ليس ببعيد لان يجوز صدور شيئين مخصوصين او الاشياء
المخصوصة معا من ذات واحدة من جميع الجهات بهذه المناسبة المخصوصة التى تكون كافية لصدور شيئين او الاشياء فيه مثالا
بعيد يجوز صدور الاشياء مرتبة عن ذات واحدة من جميع الجهات من هذه المناسبة المخصوصة فهو كذلك لان الترجيح من غير
مرجح لازم على ذلك التقدير لان هذه المناسبة المخصوصة المرجحة لصدور شيئين او الاشياء معا عن ذات واحدة من جميع الجهات

دون غيرها غير مرجحة لصدور كل واحد من الاشياء المرتبة عنها فى وقت على صدور الامر عنها فى وقت اخر بل يتوقف
صدور كل واحد من الاشياء المرتبة على مناسبات متعددة متحققة بين الذات وبين كل واحد من تلك الاشياء المرتبة فهو
ط لها بل فعله هذا يتوجه عليه المحذور بان يقال ان تلك الخصوصيات اما ان يكون داخلة او خارجة الى اخر الاقسام
التى مرت ذكرها فعلى كل تقدير يلزم الخ ويتوجه عليه ايضا المحذور الاخر وهو ان يقال ان فيه اثبات ما نفيتم لان المنع انما
يتعلق بالخصوصية التى ادعوا الضرورة فى وجودها بين كل علة ومعلول فيجوز صدور كل واحد من الاشياء المرتبة
عن ذات واحدة من جميع الجهات بمناسبات متعددة متحققة بين الذات وبين كل واحد تلك الاشياء المرتبة
فعندنا فراى هذا المنع الثالث ان قول المجيب على تقدير تسليم البديهة يتخلص عنه لا هو خروج عن محل النزاع
لان محل النزاع هو هل يجوز ان يصدر الاشياء متعددة عن ذات واحدة من جميع الجهات مع قطع النظر عن
كونه موجبا او مختارا ام لا كما قررنا سابقا فيجوز صدور الاشياء المتعددة عن ذات واحدة هى من جميع الوجوه
باختيارها وقدرتها يجوز صدور الاشياء المتعددة عن فاعل مختار واحد من بعض الوجوه فعلى هذا
يكون الخروج عن محل النزاع واضحا مكشوفا بحيث لا يشك فيه فطعا الرابع ان قوله نعم لو كان موجبا لاشكل
الامر لا هو خروج عن محل النزاع ايضا لان يجوز صدور الاشياء المتعددة عن الفاعل الواحد الموجب باتصاف
بالاعتبارية والاضافات يجوز صدور الاشياء المتعددة عن فاعل واحد من بعض الوجوه فحينئذ الخروج
وتبيين الخروج فلتسامل وانما قلنا ان الاختلاف فى ان الواحد من جميع الجهات لا متحققة بين الحكماء وبين
اكثر المتكلمين ومنحصرة عليها لان الشريف لما قال ان الفاعل اذا كان واحدا فى حد ذاته ولم يكن له صفة
حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بالة وبشرط قابل لم يكن عند الحكماء اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين
ثم لما قال عقيب هذا القول وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك فى الموجب بالذات وجوازه فى المختار كلاهما
متفق عليه وانما النزاع فى ان المبداء الاول مختار ام لا والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب
اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل
الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد فيه كان داخلا فيه ومتنازع فيه ايضا تعين ان الاختلاف المذكور
متحقق بين الحكماء واكثر المتكلمين ومنحصرة عليها فلتسامل حتى لا تكون مرتكبا فيه على الامل ونقصان العمل
فنقول ان حاصل هذا السوال هو المنع الذى مر ذكره لجواز ان تعدد حاصله هو هذا اذا كان هذا الحكم بديهيا
مع قطع النظر عن تحقق انحصار الاختلاف وعدمه كيف يتخلص عن هذا المضيق من يجوز صدور اكثر من واحد

عنه بل بسند صدور جميع الاشياء اليه ابتداء على مذهب الطوايف فكان السائل قال اذا كان هذا الحكم بديهيا
كيف يجوز صدور شيئين او الاشياء عنه على مذاهب الطوايف وهي مذهب اكثر المتكلمين ومذهب بعض
المتكلمين وبعض الحكماء مع انهم يجوزون صدور الاشياء المتعددة عنه فما هذا يكون هذا الجواب صحيحا
وصحيحا كيف لا يكون حدوث شايبة ايراد تلك الشبهات التي سبقت الاشارة اليها اما اندفاع الشبهة الاولى فلان
ما ذكره هذا السائل اولا من قوله غير مرضي مندفع بان اختلاف العقلاء في خروج الامور البديهية عن كونها بديهية
لان هذه العقلاء منهم الانبياء وهم لا يعجزون عن تصور الطرفين على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم ولا يمانعون
ايضا بالامور المعتبرة في نفس الامر وجميع الاشياء مكشوف لهم فمعنى ان اختلاف هولاء العقلاء في خروج الامور
البديهية عن كونها بديهية وما ذكره هذا السائل من ان الاختلاف لا يخرج الا انما هو في اختلاف العقلاء الغير
المعصومين والانبياء ليسوا منهم بل هو من العقلاء المعصومين واما اندفاع الشبهة الثانية فلان ما ذكره هذا
السائل ثانيا من قوله ليس بسديد مندفع ايضا لانهم لا يدعون ان صدور شيئين او الاشياء عن الواحد من جميع
الوجوه مع مناسبة واحدة تفيد صدور الاشياء مترتبة عنه بهذه المناسبة الواحدة التي تكون كافية في صدور شيئين
او الاشياء عنه مع مناسبة يتوجه عليه ما ذكرتم بل يدعون ان الاشياء المتعددة الغير المترتبة كالصفات الحقيقية اعني العلم
والقدرة والارادة وغيرها صادرة عنه مع مناسبة واحدة من جهة صدور شيئين او الاشياء الغير المترتبة عنه
دون غيرها واما ان الاشياء المترتبة المتعددة فصادرة عنه مترتبة باتصافه بالصفات الحقيقية
فلا يتجه عليه المحذور بان يقال ان تلك الخصوصيات ان كانت داخلة او خارجة لانا نختار ان تلك الخصوصيات
المتعددة داخلة في الفاعل فلا يكون الواحد من كل الوجوه واحدا حيث قلنا ان اكثر المتكلمين لم يقولوا
بصدور الاشياء المترتبة عن الواحد من جميع الوجوه حتى يتوجه عليه ما يتوجه عليه بل عنده صدور الاشياء الغير
المترتبة عن الواحد من جميع الجهات بمناسبة واحدة كصدور الصفات الحقيقية عنه كما عرفت وصدور الاشياء
المترتبة عنه باتصافه بالصفات الحقيقية كما مر فيكون صدور الاشياء المترتبة عن الواحد من بعض الوجوه واضحا
عنده في لا نظر الخلف المذكور فحاصله ان الفاعل قد يكون واحدا من جميع الوجوه نظرا الى صدور الاشياء الغير
المترتبة عنه وقد يكون واحدا من بعض الوجوه نظرا الى صدور تلك الاشياء المترتبة عنه فلا محذور في
دخول تلك الخصوصيات في الفاعل نظرا الى صدور تلك الاشياء المترتبة عنه واما اندفاع الشبهة الثالثة فلان ما
ذكره هذا السائل ثالثا من قوله ان في اثبات ما ادعيتم مندفع ايضا لان المنع المتعلق بتعدد الخصوصية انما يكون بالنظر

الى صدور الاشياء الغير المترتبة كالصفات الحقيقية كما يشهد به قول المجيب فيما سبق لجواز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
مناسبة مخصوصة مع صدور شيئين او الاشياء المخصوصة دون غيرها واما تعدد الخصوصية بالنظر الى صدور تلك الاشياء المترتبة
عنه باتصافه بالصفات الحقيقية فلا يمنعونه بل يلتزمونه فعلى هذا لا يكون لزوم تعدد تلك الخصوصيات نظرا الى صدور تلك الاشياء
المترتبة عنه باتصافه بالصفات الحقيقية منافيا لهذا المنع بل يجامعه وهذا يظهر لاهل التامل واما اندفاع الشبهة الرابعة فلان ما
ذكره هذا السائل رابعا من قوله خروج عن محل النزاع فانه مندفع ايضا لان الخروج عن المحل انما يلزم اذا كان هذا الكتاب الجواب
التسليمي من قبل اكثر المتكلمين القائلين بصدور الاشياء المتعددة عن ذات واحدة من جميع الجهات كصدور صفاته الحقيقية عنه تع
بالذات من غير احتياج الى انضمام امر اخر اليه سوى المناسبة الواحدة مع تلك الصفات كما مر ذكره كان الجواب السابق بمنع البديهة انما
يكون من قبله فيوهم لجواز ان يكون هذا الجواب التسليمي من قبل بعض المتكلمين القائلين بصدور الاشياء المتعددة عنه بارادته واختياره مطلقا
سواء كان مترتبا او غير مترتب فلا يكون مذهبه منافيا لمذهب اكثر الحكماء والنزاع الحقيقي انما يكون في الحقيقة بين اكثر الحكماء والمتكلمين
كما سبق ذكره مرارا متعددة والحاصل ان الشريف اجاب عن هذا السوال الوارد على مذهب الطوايف بوجوه يوافق كل واحد منها على كل واحد
من السوال الوارد على هذه المذاهب فتامل فانه تحقيق لا يطلع الا الاذكياء الذين هم اوتوا نصيبا من الادراك واما اندفاع الشبهة الخامسة
فلان ما ذكره هذا السائل خامسا من قوله خروج عن محل النزاع مندفع ايضا لان الخروج عن المحل انما يكون اذا كان هذا الجواب من قبل
من يجوز صدور الاشياء المتعددة عن ذات واحدة من جميع الجهات كما هو مذهب اكثر المتكلمين فيوهم لجواز ان يكون هذا الجواب من قبل
من لا يجوز صدور الاشياء المتعددة عن ذات واحدة من جميع الجهات بل يجوز صدور الاشياء متعددة عن الواحد من بعض الوجوه كما
هو مذهب الحكماء القائلين بصدور الاشياء المتعددة عن ذات واحدة باتصافه بالصفات الاعتبارية كالسلوب والاضافات
فتفكر بصحيح النظر حتى يندفع عنك الكدورة في ورود الشبهة في هذا المقام فاردت ان اورد ما خالج قلبي في هذا المقام من غير استعانة
من التعليم والاعلام لينكشف لك الحال في الكلام ويزداد حسنا في الانتظام فاقول بعون الملك العلام ان هذه الاجوبة المفرغة
عن هذه الاسولة المورودة على الجواب الذي ارتكبه الشريف بقوله يتخلص عنه اي سبق على ما هو رضينا ان الحكماء فرقتان فرقة قائلون
بصدور الاشياء المتعددة عن الواحد الموجب باتصافه بالصفات الاعتبارية فهو ثم لان الحكماء كلهم قائلون بان الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه الا الواحد والموجد فرقة منهم قائلون بصدور الاشياء المتعددة عنه فهو ظاهر لمن تصفح كتب الحكمية وكلمات الفلسفة ومنها
ان تسليم بديهة الدعوى لا بد ان يكون من قبل من لا يمنع بديهة هذا الدعوى ابدا بل لا بد ان يكون هذه مسلمة عنده كما هو مذهب
بعض المتكلمين القائلين بصدور الاشياء باختياره وارادته واما بديهة هذه الدعوى فهم عنده ابدا غير مسلم عنها قطعا فهو ثم لان
التسليم المسبوق بالمنع انما يكون من قبل من منع المقدمة ابتداء ثم تنزل عن هذا المنع وسلم هذه المقدمة كما هو المقرر عند اهل

المناظرة ومنها ان المتكلمين فرقتان فرقة يوافقون الحكماء وهي اكثر المتكلمين كما اشار اليه الشريف بقوله خلافا للاكثر المتكلمين وفرقة لا يوافق الحكماء وهي بعض المتكلمين وهو ايضا لانه لم يوجد من المتكلمين فرقة قائلة بصدور الاشياء المتعددة عنه بارادة واختيار مخالفة للفرقة الاولى في هذه المسئلة مع اتحادهما في القول بالاختيار وعلم بجميع من الادباء ان المتكلمين فرقتان على ما ذكر تفصيله ثم يوجد فرقة مخالفة للفرقة الاولى في القول بالاختيار كالمعتزلة وهذه الفرقة خارجة عن هذا المبحث فاذا انقلب في هذه المباحث اي هذه الدرجة من الاستصحاب حتى لكان يقال لحي المصباح فقد طلع الصباح قوله وقد وجهه سقوط منع التقدير ههنا بان امر اذا اقتضى لذاته شيئا فانه يقتضيه على كل حال لان الحال اذا كان ذاتيا فلا ينافي بالذات واذا كان عرضيا فما بالذات لا يزول بالعرض ولا شك ان العلة القريبة لذاتها توجب المعلول ويستلزمه فلا يتخلف عنها لاجل استحالتها اي لاجل استحالة وجود العلة القريبة عند كون العلة البعيدة معدومة فحصوله ان العلة القريبة يقتضي لذاتها وجود المعلول بحيث لا يتخلف عنها وجود معلولها في جميع احوالها سواء حال مقارنتها لعدم العلة البعيدة او حال مقارنتها لوجود العلة البعيدة او حال مقارنتها لسائر احوالها لان العلة القريبة اذا كانت مقتضيا لوجود المعلول كان وجود المعلول من مقتضيات العلة القريبة ومقتضى الشيء لابد ان يكون ثابتا للمقتضي في جميع احواله لان المقتضي ملزوم والمقتضى لازم وعدم جواز تخلف اللازم عن الملزوم بين لا سترة فيه فتعين انه يلزم من فرض وجود العلة القريبة عند كون العلة البعيدة معدومة وجود المعلول على التقدير فيه بحث لانه ان اراد بقوله ان العلة القريبة لذاتها توجب المعلول ويستلزمه في نفس الامر فلا نزاع في ذلك لان العلة القريبة لما كانت ممتنعة الوجود حين كون العلة البعيدة معدومة نعني عدم ايجابها المعلول في نفس الامر لان ايجاب العلة القريبة لمعلولها في نفس الامر يتوقف على ثبوتها في نفس الامر لان الشيء ما لم يوجد في نفس الامر لم يوجب شيئا في نفس الامر والحال ان العلة القريبة مما لا يكون موجودا مع عدم العلة البعيدة وان اراد به ان العلة القريبة مع كون العلة البعيدة موجودة توجب المعلول في نفس الامر وتستلزمه فهو مسلم لكن هذا ليس مما نحن بصدده لان الكلام في ان العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة على هذا التقدير هل توجب المعلول ام لا فذهب المجيب الى عدم الايجاب حيث قال انا ان سلمنا انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول على التقدير ورد عليه منع التقدير فان وجود المعلول وان كان لازما لوجود العلة القريبة في نفس الامر لكن تقدير وجودها بدون العلة البعيدة محال فجاز ان لا يكون ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس الامر ثابتا بناء على هذا التقدير الخ فذهب السائل الى جوازه حيث قال وقد وجهه بسقوط منع التقدير ههنا بان امرا اذا اقتضى الى اخره

تمت

قوله فهي نفسها اي تقدم العلة التامة على معلولها نظرا لانه والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي نفعا ههنا كما في باب التعريف فاذا انضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة

شرح مواقف

قوله هي الفاعل وحده او مع الغائية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال قلت ان المحذور الذي هو ان يكون مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول اعني الماهية المنضمة الى الفاعلية والغائية متقدما على الماهية بان نفس الشيء لا يتقدم عليه سواء انضم اليه شيء اخر او لا لكن لا محذور في تقدم مجموع العلل الاربع على الماهية ومجموع الاربعة غير مجموع المادية والصورية وفرق بين مجموع الاربعة ومجموع الاثنين المنضم الى الاثنين الاخر كما ذكر في المحنة المعدة والمجموع الخمسين فان الاول غير العشرة فان قلت يلزم المحذور فيما ذكرت من وجه اخر وهو ان تكون العلة متاخرة عن المعلول وذلك لان العلة المجموع المادية والصورية الذي هو عين المعلول جزء من المجموع الاربعة والجزء مقدم على الكل فلا يكون مجموع الاربعة ايضا متقدما على الماهية قلت لو اعتبر مجموع المادية والصورية الذي هو عين المعلول في الحقيقة من حيث كونه عين المعلول جزءا من مجموع الاربع لزم كون الشيء جزءا من علته وهذا باطل بل التحقيق ان الجزء من المجموع هو كل واحد من احاد المجموع فاللازم في كون كل من المادة والصورة متقدما على المجموع الاربع كما ان كلا منهما متقدم على الماهية ايضا فلا يلزم كون المجموع متاخرا عن الماهية بل نقول لما كان كل واحد من العلل الاربع متقدما على ذلك المعلول الذي هو غيره يكون مجموع الاربعة متقدما على ذلك المعلول كما بينا خضرشاه قال بعض الافاضل كما لا يتصور تقدم العلة التامة اذا كانت هي الفاعلية مع المادية والصورية كذلك لا يصح ان يقال لذلك المجموع انه علة بل هو مركب من العلة والمعلول هذا وقد نسب الى المحشي حاشية هي ان الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو مجموع والذي هو جزء من العلة التامة هو كل واحد واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون المعلول عين العلة لكن قال في شرح المواقف ان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا كما في باب التعريف احمدي قيل عليه ان العلة التامة المتقدمة هو مجموع الاجزاء الاربع نعم لا الصورية والمادية فقط مع الاخرين اعني الفاعلية والغائية والمجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين فلا يلزم ما ذكرتم فان قيل اذا كان المجموع متقدما على المعلول ومن جملة اجزاء المعلول المادة والصورة التي هي عين المعلول فيلزم ما ذكرتم من تقدم الكل على جزئه قلنا الذي هو المعلول هو مجموع الجزئين من حيث والذي هو جزء من العلة التامة هو كل واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم كون المعلول عين العلة مسلم سيد قوله فالمحتاج اليه في وجوده كل شيء بسيط علة قيل عليه المعلول اذا كان مركبا يحتاج الى اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه اصطلاح اخر لا بمعنى المحتاج اليه

كيف والاضافة يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا لما سيجيء بل وقد يقال الجزء

العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول

عين العلة لان جزء العلة علة ، حـ ملـ

هذه حاشية على باب الشهيد
من صدر الشريعة لمولانا عجم
رحمه الله

قد طبع
ورسالة حل مغلطة الجذر الاصم
لمولانا خواجه زاده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لدارس مدارس سوالف الامم، والصلوة على ماحي الظلم والظلم، وعلى آله الشهداء، واصحابه الانقياء، وبعد فان باب الشهيد من شرح الوقاية، لرواية الهداية، للفخم الوسيعة، صدر الشريعة، لما كان من المباحث التي يستحق ان يمتحن فيها الاذهان، والمواضع التي يستوجب ان يومنع لها الرهان، امتحنت فيه ذهني الشموح، في هذا الدهر الجموح، فوقفت فيها على رموز، وكشف ما خفي من الكنوز، فبعد ما ضم وجمع، وفتح ورفع، اراد ان يعرضه على رأي من عنايته نحو حماية اهل العلم مصروفة، وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع مصروفة، قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها، ومن الهمم باعلاها واسناها، لا زال في عزة ورفعة تتقاصر منها مناكب العلياء، فان ما اطلع عليه من النكات وما حله من الشبهات، حور مقصورات في الخيام، مستورات عن اعين اللئام، لم يطمثهن انس قبله ولا جان، اذ هو محض فيض الله المنان ذي الاحسان، عسى ان يجبر خاطره الكسير، باطلاعه على يسيره في هذا المسير، فانه غاية المأمول، ونهاية المسئول، والله ولي التوفيق، وبيده ازمة التحقيق، **قوله** كل طاهر الاولى ترك هذا القيد لانه يستلزم ان لا يكون من وجب عليه الغسل شهيداً مع انه اذا قتل ظلماً ولم يجب مال شهيد كما يعلم من الهداية وغيرها وغسله لا ينافي شهادته لانه للموجب السابق والمنافي لها هو الغسل بسبب الموت وكفى شاهداً على شهادته شهادة حنظلة رضي الله عنه وانما حمله على ذلك قول صاحب الهداية وكل من قتل ظلماً بالحديدة وهو طاهر بالغ لكن ما ذكره ليس تعريفاً للشهيد بل هو اشارة الى علة حكم له بعد تعريفه على وجه يتناول الطاهر وغيره وكانه انما حقق هنا بالذكر لانه الذي لا يغسل مطلقاً كشهداء احد واما من وجب عليه الغسل فانه وان كان في معناهم في عدم غسله للموت فهو يفارقهم في انه يغسل وان كان لسبب سابق على الموت فيحمل قوله ولا يغسل على انه لا يغسل لحلول الموت به كما يغسل غيره له فيدخل فيه من وجب الغسل ايضاً وانما حملنا كلامه على ما حملناه عليه لانه عرف الشهيد

الشهيد اولاً بما يتناوله وقال ثانياً واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة رح وثالثاً ولابي حنيفة رح ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة والله در صاحب المجمع رح حيث عرف الشهيد بما يدخل فيه من وجب عليه الغسل والصبي ثم قال والصبي والمجنون والجنب والحائض والنفساء بعد الانقطاع والمقتول بالمثقل يغسلون ولا يحملنك ذكر المقتول بالمثقل في سياقهم على على ان ما سبق عليه غير شهيد ايضاً اذ ليس يلزم من الاشتراك في شيء او اشياء في حكم الاشتراك في سببه قال شارح المجمع وله اي لابي حنيفة رح في الحائض والنفساء والجنب ان الغسل كان واجباً عليهم فلا يرفع الشهادة ما وجب عليهم قبل الموت فتأمل **قال** في الهداية ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم فيه انه يلزم منه ان لا يكون الرجل الطاهر من الذنوب اذا قتله المشركون في معناهم فلا يكون شهيداً **قوله** والمراد ان المال لا يجب بنفس القتل هذا القيد قد وقع التصريح به في المجمع وغيره لكن لا يخفى انه انما يلائم رواية الهداية ولا يلائم ما اختاره المص من رواية الذخيرة فانه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرح به **قوله** وفي هذا التعريف نظر منشاء هذا النظر هو ذكر قيد الحديد ولا شك ان تركه اولى وانما حمله عليه قول صاحب الهداية وكل من قتل ظلماً بالحديدة لكنه انما ذكره بعد تعريف الشهيد على وجه يتناول المقتول بالحديدة وغيرها كما يقف عليه الناظر فيه والسبب في ذلك هو انه لما كان قتيل المسلم انما يكون شهيداً اذا قتل بالحديدة ظلماً ولم يجب به عوض مالي ولم يكن كونه في معنى شهداء احد ظاهراً ظهور قتيل المشركين ومن يلحق بهم اعاد كونه في معناهم بياناً وذكر قيد الحديدة لذلك يدل على ما قلناه قوله بعد ذلك ومن قتله اهل الحرب واهل البغي وقطاع الطريق فبأي شيء قتلوه لم يغسل وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من الاستدراك للاستغناء بقوله لانه في معنى شهداء احد هذا ويمكن ان يجاب عن النظر بانه يعلم كونه شهيداً من قوله او وجد ميتاً جريحاً

فيه تعريض

فى المعركة لانه متناول لمن قتل بغير الحديدة ايضا واذا كان من شاهد قتله ووجد
فى المعركة وبه علامة القتل شهيدًا فبالاولى ان يكون من شوهد قتله بغير الحديدة
اذا كان مقتولا لاحدى الطوايف المذكورة بغير الحديدة شهيدًا قوله علما قال فلم
يجب مال علم انه مقتول بحديدة اى قتيل المسلم الذى ليس من اهل البغى ولا من
قطاع الطريق والذمى لا مطلقا فلا يرد عليه انه يلزم من ذلك ان يخرج من قتله
المشركون او اهل البغى او قطاع الطريق من هذا التعريف ايضا قوله ولم يذكر
انه وجد فى موضع يجب القسامة اولا هذا ممنوع لان قوله على اهل المحلة اشارة اليه
ولا يخفى ان الاولى تركه او لا قوله لان نفس القتل يوجب الدية فعدم وجودها لعارض
جهل القاتل لا يجعله شهيدًا انت خبير بان التعليل لا يلايم رواية الذخيرة واعتبارها
فانه لا يعتبر نفس القتل وانما يعتبر العارض كما سيصرح به فى قتيل المصر فلا وجه لاعتباره
ههنا وايضا الجهل بالقاتل لا يوجب عدم وجودها لانها لا يكون الا على بيت المال كما صرح
به فى الديات بل على هذا ففى الصورة الاولى لا يكون شهيدًا ايضا لان الدية تجب
على بيت المال للجهل بالقاتل ووجوب الدية وان كان لعارض يمنعه من ان يكون شهيدًا
على رواية الذخيرة كما سيصرح به قوله اى غير ثوب يختص بالميتة اشارة الى ان الاضافة
ههنا بمعنى اللام التى للاختصاص كما فى قولك الجل للفرس لا التى للتمليك كما فى قولك
المال لزيد لان الميت ليس اهلا للتمليك ولكن يمكن ان يجعل للتمليك باعتبار ما كان اى
غير ثوب كان ملكا له فى حيوته قوله ويزاد وينقص ليتم كفنه اى يزاد اذا كان ناقصًا
عن العدد المسنون وينقص اذا كان زايدًا عليه واتمام الكفن بالزيادة ظاهر وبالنقصان
غير ظاهر وبيانه ان الكفن اذا كان زايدًا على العدد المسنون يكون اسرافا مخالفا
للسنة فهو من هذا الوجه ناقص فاذا نقص منه ما زاد على العدد المسنون صار موافقا لها
وبذلك يتم نقصانه الذى جاء من زيادته عليه قوله اى لو لم يكن معه الا ما ذكرنا من تفسير
الزيادة والنقصان هو الظاهر الخالى عن الاشكال واما ما ذكره الشارح فلا يخلو عن
اشكال لان ضميره معه لا يخلو اما ان يكون عايدًا الى الشهيد او الى ثوبه فان عاد الى

الى الشهيد كان المعنى لو لم يكن مع الشهيد ما يكون من جنس الكفن يزاد ولو كان
معه ما ليس من جنس الكفن ينقص وهذا كما ترى لان الزيادة والنقصان يقتضيان
وجود اصل ولا وجود لاصل ههنا وان كان عايدًا الى ثوبه يصح معنى الزيادة والنقصان
لكن يكون التعرض للنقصان مستدركا اذ قد علم ذلك من وينزع عنه غير ثوبه مع ان
الملايم لما قصده ان يقول ولو كان معه ما يكون من جنسه زايدًا ينقص لا ما ذكره
هذا وقد التبس على كثير من الطلبة ان الواقع ههنا اى فى قوله ولو كان ما ليس
من جنسه هو ليس بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت او هو لبس بالباء المنقوطة
بنقطة من تحت فذهب الى كل بعض وانت وان كنت بعد ما ملكت فيما ذكرناه
تقف على ما هو الحق لكن لا باس ان نعرضنا صريحا لما هو الحق منهما فنقول الحق
هو اختيار ليس الذى من الافعال الناقصة لان المعنى حينئذ يكون لو كان مع ثوبه
ما ليس من جنس الكفن ينقص منه وهذا معنى لا باس به فى نفسه اذ لو كان لبس الذى
هو من الافعال التامة يكون المعنى ولو كان مع ثوبه ما لبسه من جنس الكفن لا ينقص عنه
ولا شك انه اذا كان مع ثوبه ما هو من جنس الكفن لا ينقص عنه مطلقا بل اذا زاد
على العدد المسنون ولا دلالة للعبارة عليه مع ما فيها من الركاكة وايضا حسن المقابلة
مع قوله لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن يقتضى ذلك لانه على ذلك التعبير
يكون قوله ولو كان ما ليس من جنسه فى قوة قولنا ولو كان ما لا يكون من جنسه
فيقابل قوله ما يكون من جنس الكفن بخلاف ما كان فعلا تاما فانه لا يحصل بهذه المقابلة
كما لا يخفى لا يقال المقابل بل لقوله لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن هو ولو كان معه
ما يكون من جنس الكفن لا وان كان معه ما لا يكون من جنس الكفن لانا نقول كل منهما
مقابل له باعتبار لكن النقصان لما لم يتأتى على ذلك التقدير الا على تقدير وبتأتى على
هذا التقدير على كل تقدير وكان المقصود التعرض لما يقتضى النقصان تعرض لهذا
دون ذلك ويتعلم من هذا وجه آخر لاختيار ليس الذى هو من الافعال الناقصة
فتامل قال فى الهداية ومن وجه قتيلا فى المصر غسل هذه العبارة بظاهرها يدل

على ان المراد به من لم يشاهد قتله واذا لم يشاهد القتل فالظاهر ان يكون
القاتل غير معلوم فلذلك علل غسله بان الواجب فيه القسامه والدية وصح استثناء
قوله الا اذا علم انه قتيل بحديدة ظلما منه استثناء متصلا على تقدير ان يكون القاتل
غير معلوم ولا يصح استثناؤه منه على تقدير ان يكون القاتل معلوما لانه غير مندرج
في من وجد قتيلا في المصر على ذلك التقدير لا يقال نحن نحمل الاستثناء على المنقطع
فلا يلزم اندراجه تحت المستثنى منه لانا نقول حمل الاستثناء على الاستثناء
المنقطع مع كونه خلاف الظاهر لا يجدي نفعا بطائل لانه لا يحصل به التوفيق بين
الروايتين من ان حكم القتيل اذا كان قتله بالحديدة وكان قاتله معلوما قد علم
مما سبق انما المحتاج الى بيان حكمه هو القتيل الذي لم نعلم قاتله فتامل قال
صاحب الهداية وهو عقوبة يريد ان القصاص ليس كالدية عوضا عن النفس
ليخف به اثر الظلم بل هو عقوبة من عند الله تعالى للقاتل زجرا له كالحدود فلا يلزم
من ايجاب القتل للقصاص ان لا يكون المقتول شهيدا كما يلزم من ايجاب الدية
ذلك ويرد عليه ان هذا يقتضي ان يكون القصاص حقا محضا لله تعالى وان لا يجوز
العفو عنه كما لا يجوز العفو عن الحدود كما في من قتله قطاع الطريق فانه لا يجوز عفو
الولي عنه عفوه من القتيل والورثة ايضا فالاولى ان يعلل ذلك بان فائدة
القصاص لما لم ترجع الى المقتول بل ترجع الى وليه وساير الناس وفائدة الدية
يعود اليه ايضا حتى يقضى منها ديونه وينفذ وصاياه لم يخف بالقصاص اثر الظلم
بالنسبة الى القتيل وخف بالدية قوله اقول هذه الرواية مخالفة لما ذكر في
الذخيرة قد حمل بعض شارحي الهداية قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما على ما اذا
علم قاتله عينا ثم قال واما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله بعينه
لما ان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة وقال ولفظ الكتاب
يشير الى هذا حيث قال لان الواجب فيه القصاص والقصاص لا يجب الا على القاتل
المعلوم اقول فعلى هذا لا مخالفة بين رواية الذخيرة والهداية وما ذكره مع كونه غير

فدفعوا سؤال المخالفة بذلك بين الروايتين ٦ صح

اقول صح

شارحو الهداية ومن تبعهم صح

انفعا بان في القتل العمد مطلقا اثم. القاتل ويجب القصاص وقال صح

غير مستقيم لما ذكرناه آنفا ويرد عليه ان القصاص يجب على القاتل المتعمد جزاء للقتل
العمد سواء كان معلوما او مجهولا قال في الهداية واجب بقتل كل محقون الدم على
التأبيد اذا قتل عمدا وقد صرح غيره ايضا القسامة ما شرعت ليجب الدية اذا
نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل
فاذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص فان قوله ليظهر القصاص وقوله
حصلت البراءة عن القصاص شاهدا عدل على ان الواجب فيه اولا القصاص
واذا تقرر هذا ظهر انه لا معنى لحمل عبارة الهداية على ما ذكره الشارح المذكور
وانه لا اشارة فيها الى ما ذهب اليه بل نقول فيها اشارة الى خلاف
ما ذهب اليه فان قوله لا يتخلص عن العقوبة اما في الدنيا او في العقبى يشير الى
ان القاتل المتعمد لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا بان لا يعفو عنه او لا يصالح معه
فهو يعاقب اما في الدنيا بان يكون معلوما فيظفر به فيستوفى منه القصاص
او في الآخرة بان لا يكون معلوما او يكون معلوما ولكن لم يحصل الظفر عليه فلم
يستوف منه القصاص اذ لا شك في تناول قوله في العقبى لهذين الا
الاحتمالين فالتخصيص باحدهما من ضيق العطن ولكن بقي القول في ان اي
الروايتين ادق وايتهما اولى فنقول لا شبهة في ان ما ذهب اليه صاحب الهداية
ادق لكن الاولى في نظري القاصر رواية الذخيرة لانه بوجوب الدية يخف
اثر الظلم سواء كان وجوبه بنفس القتل او لعارض لان المال يكون عوضا عنه
على كلا التقديرين وبقاء عوضه نوع بقاء له كما صرح به فلذلك يخف اثر الظلم
بوجوب الدية واذا لحق اثر الظلم عنه لا يكون شهيدا كما صرح به في الهداية
وكانه لهذا اختارها صاحب الوقاية لكن الواقع في الكنز موافق لرواية الهداية حيث
قال رحمه الله عليه ويغسل ان قتل جنبا او صبيا او ارتث او قتل في المصر ولم
يعلم انه قتل بحديدة ظلما هذا ما لاح في هذا المقام للخاطر الفاتر من غير استعانة
بشيء من الدفاتر فنظر الله من نظر فيه بعين الانصاف واجتنب عن ردائتي

الجور والاعتساف • وان لا ولا فكلا • والحمد لله حمد الشاكرين • والصلوة على سيدنا محمد واله اجمعين •

قال صدر الشريعة في باب الشهادة وفرق ابي حنيفة ضعيف وهو انهما متفقان على الالف في شهادة احدهما بالف والاخر بالف ومائة غير متفقين في شهادة احدهما بالف والاخر على الفين يريد ان الشهادة في الحقيقة بالف والف لكنهما ثنيا لدفع التطويل فيتفقان لفظا ايضا قال في التلويح انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين وقال في الكشف كشف البزدوي قال الامام عبد القاهر معنى الواو والجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين وقال عنه ايضا جاءني الزيدون اصله جاءني زيد وزيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكره بين فلا يرد عليه ان هذا الفرق غير ضعيف لان الفين يغاير الالف لفظا بخلاف الف والف ومائة فانهما متفقان لفظا والله اعلم واحكم

لمولانا عجم المذكور

هذه رسالة المغالطة المسماة بالجذر الاصم لمولانا خواجه زاده رحمه الله

بانه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لخ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قوله وقد يستدل على نفي الحسن والقبح العقليين بانهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس واخبار من قال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء اتكلم به غدا ليس بصادق على ان يكون قضية خارجية ثم اقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس قال في شرح المقاصد وهذه مغالطة يتحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغالطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل ويتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضناه صادقة والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها يرد عليه ان صدق القضية التي محمولها الصدق او الكذب وان لم يناقض الصدق والكذب اللذين اعتبرا حالا للقضية لكنه يستلزم نقيضهما

يتناقض لخ

الذي هو الصدق والكذب فيلزم من اجتماعهما اجتماع الصدق او الكذب
الذي هو حال الحكم فان قولنا زيد قايم كاذب او صادق مثلا وان لم يناقض
صدق قولنا زيد قايم او كذبه لكنه يستلزم كذب ذلك القول او صدقه الذي
هو مناقض لصدقه او كذبه لان مفهوم قولنا زيد قايم كاذب او صادق هو ان
الحكم بالقيام على زيد متصف بالكذب او الصدق في نفس الامر ولا شك ان صدقه يستلزم
اتصاف الحكم في قولنا زيد قايم بالكذب او الصدق الذي هو حال ذلك الحكم فيلزم
من اجتماع صدق ذلك القول مع صدق قولنا زيد قايم او كذبه اجتماع الصدق
والكذب الذي هو حال الحكم في قولنا زيد قايم وكذا الحال في المغلطة في كلتا الصورتين
فان صدق قولنا هذا صادق وان لم يناقض صدق قولنا هذا كاذب
وكذبه لكنه يستلزم اجتماع الصدق والكذب الذي هو حال الحكم في قولنا هذا كاذب
بواسطة استلزامه صدق هذا القول الذي هو مناقض لكذبه وقس عليه حال
المغلطة في صورتي الكلام الغدي والامسي واقول يمكن حل الصورتين للمغلطة اما
الاولى فيتوقف على مقدمات الاولى ان الصدق والكذب كما يكونان حالين
للحكم يكونان محمولين عليه حال كون المقصود منهما اثبات ذلك الحال على موضوعه
الذي هو الحكم والثانية ان ذلك الحال مغاير للحكم مغايرة ذاتية اذ معناه مطابقة
الحكم للواقع وعدمها ولا شك ان كلا منهما مغاير له بالذات والثالثة ان الحكم
بحال الشي المغاير له بالذات مغاير لذلك الشي بالذات وهو ظاهر واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اذا قلنا هذا صادق او كاذب فاذا اشرنا
بهذا الى غير هذه القضية يتصور الحكم باحدهما على ذلك الغير ويكون القول
الدال عليه قضية وهو ظاهر واما اذا اشرنا الى نفسها فلا يتصور الحكم عليها
ولا يكون ذلك القول قضية وان كان في صورتها اذ الحكم بالصدق او الكذب
على الشي ~~المغاير له~~ حكم بحاله عليه لحكم المقدمة الاولى وان الحكم باحدهما على الشي حكم
بحال الشي المغاير له بالذات لحكم المقدمة الثانية والحكم على الشي بحاله المغاير له

له بالذات مغاير لذلك الشي بالذات لحكم المقدمة الثالثة ولا شك انا اذا اشرنا
بهذا الى نفس القضية لا يكون الحكم بالصدق او الكذب مغايرا بالذات للشي الذي
هو معروض لهما اعني الحكم والا لكان المحمول في القضية التي جعلت مرآة لملاحظة
القضية التي اعتبر الصدق حالا لها مغايرا المحمول هذه القضية الملحوظة بالذات
مغايرة ذاتية وهو محال لاستلزامه كون هذه القضية الواحدة التي تضمنت
الاخبار عن نفسها بالصدق او الكذب قضيتين متغايرتين بالذات يكون احدهما
مرآة لملاحظة الاخرى كقولنا زيد قايم ~~زيد قايم~~ كاذب واما الثانية فتتوقف
على مقدمتين الاولى ان احتمال الصدق والكذب من لوازم الخبر والثانية ان
سبب هذا الاحتمال امكان تحقق الحكم بحسب نفس الامر مع كل واحد منهما بدلا عن
الآخر نص الفاضل الشريف في شرحه للمفتاح اذا تمهد هذا فنقول اذا قلنا
كل خبر يصدر عني في الغد فهو كاذب فان اردنا بالموضوع الخبر الذي لا يلزم من
كذبه كذب الكلام الامسي لا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد وهو
ظاهر واما اذا عمم لكل كلام وحكم غدي لا يكون ذلك الكلام خبرا وان كان في
صورته بيانه ان احتمال الصدق والكذب من لوازم الحكم والخبر وهو منتف
ههنا لانتفاء سببه وهو امكان تحقق الحكم مع كل واحد من الصدق والكذب
بدلا عن الآخر اذ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع
كذب الكلام الغدي فاذا كان من الكلام الغدي ما يكون كذبه مستلزما
لكذب الكلام الامسي يكون تحقق الحكم الامسي مع صدقه راجعا الى تحققه مع
كذبه فح لا يتصف ابدا الحكم على تقدير تحققه بامكان التحققين بدلا عن الآخر بل
يتصف ابدا بامكان احدهما فقط وكذا الحال اذا قلنا الكلام الامسي صادق
فان تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الامسي مع صدق تحققه مع الكلام الامسي
والحال ان صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي فيرجع تحقق هذا الحكم مع صدقه
الى تحققه مع كذبه فيمتنع في هذه الصورة ايضا امكان التحققين بدلا عن الآخر

فيلزم انتفاء سببه وهو احتمال الحكم للصدق والكذب فيكون الكلام الغدى خاليا
عن الحكم الامستى لانتفاء لازمه وبالجملة فلابد في هذا المقام من ان يمنع الحكم ولازمه
لانتفاء سببه ومن سلم احدهما واشتغل بحل المغالطة لم يكن على بصيرة
في تحقيق هذا المقام فان قلت اذا اوردت المغالطة على لزوم احتمال الصدق
والكذب للخبر او فسر الاحتمال والامكان على وجه يتناول صورة المغالطة كيف الطريق
الى التخلص عنها قلت الطريق اليه منع الحكم في صورة المغالطة بناء على ان كل كلام
يتضمن الاخبار عن نفسه بالكذب فرضا خال عن الحكم في نفس الامر فلا يكون
قضية وخبرا وان كان في صورته بيانه ان دلالة كل خبر ليس الا على مدلوله الذى
اشتمله من النسبة والحكم الايجابي ~~ولدلالته~~ او السلبي ولا يمكن اجتماع الدلالتين اى
الدلالة على الحكم الايجابي والدلالة على الحكم السلبي في كلام واحد فان قولنا زيد قايم
وقولنا زيد قايم كاذب ليس مدلولهما الا الحكم بثبوت القيام والكذب لموضوعهما
فلو فرضنا كلاما يتضمن الاخبار عن نفسه بالكذب يلزم اجتماع الدلالتين في ذلك
الكلام لان الاخبار بكذب القضية مثلا يتضمن الاخبار بان النسبة الثبوتية التى بين
محمول تلك القضية وموضوعها ليست بواقعة وهذا الاخبار والدلالة ينافى
الاخبار والدلالة على ان تلك النسبة واقعة فلا يتصور اجتماعهما في كلام واحد
فنقول اذا قلنا مثلا هذا كاذب وكل كلام غدى كاذب فمدلولهما ليس الا ثبوت
الكذب لموضوعهما ولا دلالة لهما على نفى ذلك الثبوت فلو اعتبرت في مدلولهما الاخبار
عن نفسها بالكذب يلزم ان يعتبر في مدلولهما سلب ذلك الثبوت لان
الاخبار بكذب القضية يتضمن ويستلزم الاخبار بان نسبة محمول تلك
القضية الى موضوعها ليست بواقعة فلو اعتبر في قولنا كل كلام غدى مثلا الكلام
الذى يستلزم ان يكون ذلك القول متضمنا للاخبار عن نفسه بالكذب يلزم
اجتماع الدلالة على الحكم الايجابي مع الدلالة على الحكم السلبي في ذلك القول
وهو بين البطلان فلا بد ان يستثنى من موضوع تلك القضية

القضية مثل ذلك الكلام بمعاونة دلالة اللفظ فلا يلزم اجتماع الصدق
والكذب في كلام واحد وهذا الحل
عام جار في جميع صور هذه المغالطة فتدبر
هذا ما سنح للخاطر الفاتر والنظر القاصر
وربما يكون عند الغير سوحال

شعر
كم من كتاب قد تصفحته وقلت في نفسي صححته
حتى اذا طالعته ثانيا وجدت تصحيفا قد صححته

رسالة مكررة

اعلم ان قولهم ان التصورات لا يحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات كلام
حق ما فهمه من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخذ فلا نسلم
ان التصورات لا يحتمل عدمها اذ قد يؤخذ من شبح انسان صورة فرسية وان
كان مطابقة مع ما له تلك الصورة فلا نسلم ان التصديقات تحتملها اذ الكواذب
منها يطابق ذي صورها ضرورة ان صورة الوقوع يطابق الوقوع واللاوقوع وذلك
لان يراد بالمطابقة مع ما في نفس الامر بان يكون في نفس الامر شيء يطابق تلك الصورة
والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في
في نفس الامر ضرورة اتصافه فيها بمفهوم وجودي واقله المفهومية فهو موجود
فيها اذ الموصوف موجودي في ظرف الاتصاف على ما تشهد بحسب الوجود الذهني
واما التصديقات ليس لكواذبها تحقق في نفس الامر قطعا بل ليس يحققها الا شعر
المصدق بها والدليل المنتهض في التصورات لا مجال له فيها كما لا يخفى ولعلك تقول المعاني
الحقيقية لا يقع محكوما عليها ايضا كما في المصدق به فالدليل لا يجري في التصورات
على لابد من ارتسام الكواكب في المبادي العالية لانه الخزانة الحافظة للتصور
المعقولة بالفعل التي تتمكن من استحضارها من دون كسب جديد القواعد
الحكمية فلها ايضا تحقق في نفس الامر فان لاح لك هذا فاعرف ان المعاني
العرفية وان لم يقع وصله للطرفين في القضية الصادقة فيكون موجودة
في نفس الامر في ضمنها مثلا الابتداء المخصوص الذي هو واسطة بين سير
زيد والبصرة مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيد سايرا من البصرة
فان ذلك الابتداء يتحقق في نفس الامر في ضمن سلب السير من البصرة عن زيد
وكل معنى باطني يحقق في نفس الامر اما في ضمن السلب او الايجاب او لا يختص
عن احدهما في نفس الامر بخلاف المصدق به الكاذب واما ارتسام الكواذب

الكواذب في المبادي العالية فلا يقتضي تحققها في نفس الامر لانها ليست
صورا ادراكية لتلك المبادي بل محذوفة فيها عن نحو ما يخزن الصورة الحسية في الخيال
والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين فشأن المبادي مع الكواذب
الحفظ فقط ومع الصوادق الحفظ والادراك والفرق بين الصورتين مع اشتراكهما
في الارتسام ان المبادي لا يمكن لها التصديق بالكواذب لبرائتها عن النقص فهي
ليست قابلة لها والارتسام في غير العاقل لا يقتضي الادراك
بخلاف الصوادق حيث يتحقق هناك مقتضي الادراك مع
ارتفاع الموانع والموجود في نفس يرتسم فيها على وجه
الادراك لا على وجه الحفظ ولعله مما يحتاج لطف
قريحة ولله الحمد من فوائد مولانا جلال الملة
والدين محمد الدواني رحمة الله عليه رحمة واسعة
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١٢٠٥ [illegible]